

CLAN9

ARISTOTE, LE TRAITÉ DE L'ÂME
PERI PSYCHE

Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

LIVRE I: L'ÂME

Chapitre 1: La méthode dans l'étude de l'âme.

Les connaissances de tout genre sont pour nous belles et admirables; pourtant, une connaissance peut être préférable à une autre pour deux raisons:

1° son exactitude;

2° la valeur et la supériorité de son objet.

Selon ces deux motifs, l'étude de l'âme est à situer raisonnablement au premier rang. De plus, la connaissance de l'âme apporte une grande contribution à l'étude de la vérité tout entière et surtout à la science de la nature, car l'âme est, pour résumer, le principe des animaux.

Notre étude aura deux parties:

1° Connaître la nature et la substance de l'âme.

2° Connaître les propriétés qui s'y rattachent, et dont les unes semblent être des déterminations propres de l'âme elle-même, tandis que les autres appartiennent aussi, mais par elle, à l'animal.

Mais il est des plus difficiles que d'acquérir une connaissance assurée au sujet de l'âme. Cette recherche, en effet, se trouvant commune à beaucoup d'autres objets (j'entends la recherche de la substance et de l'essence), on pourrait peut-être penser qu'il n'existe qu'une seule méthode, applicable à tous les objets dont nous voulons connaître la substance (comme c'est le cas de la démonstration, pour les propriétés dérivées), de sorte que c'est cette méthode qu'il faudrait rechercher; si, d'un autre côté, il n'existe pas de méthode unique et commune pour résoudre la question de l'essence, notre tâche devient encore plus difficile, car il faudra déterminer, pour chaque cas, quel est le procédé à employer. Et même s'il était évident que ce procédé consiste en une certaine démonstration, ou en une division, ou même en une autre méthode, il resterait encore bien des problèmes et des incertitudes pour savoir de quelles données devrait partir notre investigation: car les principes sont différents pour des choses différentes, comme, par exemple, dans le cas des nombres et des surfaces.

Sans doute, est-il d'abord nécessaire de déterminer à quel genre l'âme appartient et ce qu'elle est: je veux dire, si elle est une chose individuelle et une substance a, ou une qualité, ou une quantité, ou encore quelque autre des catégories que nous avons distinguées.

Il faut déterminer, en outre, si elle est au nombre des êtres en puissance ou si elle n'est pas plutôt une entéléchie, car la différence n'est pas sans importance.

On doit aussi examiner si l'âme est partageable ou sans parties, et si toutes les âmes e sont de même espèce ou s'il n'en est rien, et, dans ce cas, si elles diffèrent entre elles par l'espèce ou

par le genre: car les discussions et les investigations actuelles sur l'âme semblent porter seulement sur l'âme humaine.

D'autre part, nous devons nous garder de passer sous silence la question de savoir si la définition de l'âme est une, comme celle de l'animal, ou si elle est différente pour chaque espèce d'âme, comme pour le cheval, le chien, l'homme, le dieu; et, dans ce cas, l'animal en général ou bien n'est rien, ou bien est postérieur. La même question se pose d'ailleurs pour tout autre prédicat commun que l'on affirmerait.

De plus, en admettant qu'il n'existe pas une pluralité d'âmes, mais seulement une pluralité de parties, faut-il examiner d'abord l'âme entière ou ses parties? Il est difficile aussi de déterminer lesquelles de ces parties sont naturellement distinctes les unes de autres, et s'il faut commencer notre recherche par les parties ou par leurs fonctions: si, par exemple c'est par l'acte de l'intellect ou l'intellect, par l'acte de sentir ou la faculté sensitive, et ainsi de suite.

Et si les fonctions doivent nous retenir en premier lieu, on pourrait se demander si l'étude de leurs opposés ne devrait pas encore les précéder, par exemple le sensible avant la faculté sensitive, et l'intelligible avant l'intellect.

Et il semble bien que, non seulement la connaissance de l'essence soit utile pour étudier les causes des propriétés des substances (comme, dans les Mathématiques, la connaissance de ce qu'est le droit et la courbe, ou de ce qu'est la ligne et la surface, pour savoir à combien de droits les angles du triangle sont égaux), mais encore, inversement, que la connaissance des propriétés contribue, pour une grande part, à la connaissance de l'essence; c'est, en effet, quand nous pourrons rendre compte, en accord avec l'expérience de toutes les propriétés d'une substance, ou de la plu part, que nous serons le plus à même de donner une définition de cette substance. Car le principe de toute démonstration, c'est l'essence, de sorte que les définitions qui n'entraînent pas la connaissance des propriétés, ou qui ne facilitent même pas une conjecture à leur sujet, il est clair qu'elles sont toutes dialectiques et vides.

Une difficulté se présente aussi à propos des affections de l'âme: sont-elles toutes communes à l'être qui possède l'âme ou bien y en a-t-il aussi quel qu'une qui soit propre à l'âme elle-même? Le déterminer est indispensable, mais difficile. Il apparaît que, dans la plupart des cas, il n'est aucune affection que l'âme puisse, sans le corps, subir ou exercer: telle la colère, l'audace, l'appétit et, en général, la sensation. S'il est pourtant une opération qui semble par excellence propre à l'âme, c'est l'acte de penser; mais si cet acte est, lui aussi, une espèce d'imagination ou qu'il ne puisse exister indépendamment de l'imagination, il ne pourra pas davantage exister sans un corps.

Si donc il y a quelqu'une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit véritablement propre l'âme pourra posséder une existence séparée du corps par contre, s'il n'y en a aucune qui lui soit propre, l'âme ne sera pas séparée, mais il en sera d'elle comme du droit, qui, en tant que droit a beaucoup d'attributs, par exemple celui d'être tangent à une sphère d'airain en un point, alors que pourtant le droit à l'état séparé ne peut la toucher ainsi: il est, en effet, inséparable puisqu'il est toujours donné avec un corps. Or il semble bien que toutes les affections de l'âme soient données avec un corps: le courage, la douceur, la crainte, la pitié, l'audace, et, encore, la joie, ainsi que l'amour et la haine; car en même temps que se produisent ces déterminations, le corps éprouve une modification. Ce qui le montre en fait, c'est que, parfois, des causes d'affections fortes et frappantes surviennent en nous, sans entraîner ni irritation, ni crainte, tandis que, d'autres fois, des causes légères et faiblement perçues suffisent à provoquer des mouvements, quand le corps est déjà surexcité et se trouve dans un état comparable à la colère. Mais voici une preuve plus claire encore en l'absence de toute cause de crainte, on peut éprouver les émotions de la peur. S'il en est ainsi, il est évident que les affections sont des formes engagées dans la matière.

Il en résulte que, dans leurs définitions, on doit tenir compte de cet état de choses on définira, par exemple, la colère un mouvement de tel corps, ou de telle partie, ou de telle faculté, produit par telle cause, pour telle fin.

Et c'est pourquoi, dès lors, l'étude de l'âme relève du physicien, soit qu'il s'agisse de l'âme tout entière, soit qu'il s'agisse de l'âme telle que nous la décrivons. Le physicien et le dialecticien défini raient ainsi différemment chacune de ces affections, ce qu'est, par exemple, la colère: pour le dernier, c'est le désir de rendre l'offense, ou quelque chose de ce genre; pour le premier, c'est l'ébullition du sang qui entoure le coeur, ou bien l'ébullition du chaud. L'un rend compte de la matière, et l'autre, de la forme et de la notion: car la notion est la forme de la chose, mais il est nécessaire qu'elle se réalise dans telle matière, si on veut qu'elle soit. C'est ainsi que la notion de la maison est la suivante elle est un abri protecteur contre la destruction causée par les vents, les pluies et les chaleurs. Mais tel la décrira comme des pierres, des briques et des poutres, tel autre encore dira qu'elle est la forme réalisée dans ces matériaux en vue de telle fin. Qui donc de ceux-ci est le physicien? Est-ce celui qui s'intéresse à la matière et qui ignore la forme, ou celui qui s'intéresse à la forme seule? N'est-ce pas plutôt celui qui tient compte de l'une et de l'autre? Et que dire de chacun des deux autres? Ne serait-ce pas qu'il n'y a personne pour traiter les déterminations de la matière qui ne sont pas séparables, pas même-en les considérant seulement en tant que séparables, mais que c'est du physicien que relèvent toutes les activités. et passivités appartenant à un corps de telle nature déterminée et à une matière de telle sorte? Quant aux propriétés des corps qui ne sont pas considérées comme leur appartenant de cette façon, c'est un autre que le physicien qui les étudiera: pour certaines, ce sera l'artisan, le cas échéant, le charpentier ou le médecin, par exemple; pour d'autres, qui, sans être séparables, ne sont pas considérées comme des déterminations d'un corps d'une nature déterminée mais proviennent d'une abstraction ce sera le mathématicien; pour celles enfin qui sont considérées comme ayant une existence entièrement séparée, ce sera le métaphysicien.

Mais reprenons notre discours. Comme nous le disions, les affections de l'âme sont inséparables de la matière physique des animaux; par suite c'est en tant que telles qu'elles leur appartiennent, le courage et la crainte, par exemple, et non pas à la façon de la ligne et de la surface.

Chapitre : Les doctrines sur l'âme.

Puisque nous étudions l'âme, il est nécessaire, en même temps que de poser des problèmes que nous aurons à résoudre par la suite, de recueillir les opinions de nos devanciers qui ont professé quelque doctrine à son sujet, afin de tirer profit de ce qu'elles auront de juste, et d'éviter ce qui ne l'est pas.

Le point de départ de notre investigation, c'est d'exposer les caractères qui, de l'avis général, appartiennent éminemment à l'âme en vertu de sa nature. Or l'animé diffère de l'inanimé, semble-t-il, par deux caractères principaux: le mouvement et la sensation.

Et ce sont aussi, approximativement, ces deux conceptions que nous ont transmises nos prédécesseurs au sujet de l'âme.

Certains d'entre eux, en effet, disent que l'âme est par excellence et primordialement le moteur. Et, dans la pensée que ce qui n'est pas mû soi-même est incapable de mouvoir une autre chose, ils ont cru que l'âme appartient à la classe des choses en mouvement.

De là vient que DÉMOCRITE assure que l'âme est une sorte de feu et de chaleur. Ses figures ou atomes sont, en effet, infinis, et ceux qui ont la forme sphérique, il les appelle feu et âme; ils peuvent être comparés à ce qu'on nomme les poussières de l'air, qui apparaissent dans les rayons solaires à travers les fenêtres. De ces figures l'universelle réserve séminale constitue, selon lui, les éléments de la nature entière (Même théorie chez LEUCIPPE.) Et ceux d'entre ces atomes qui revêtent la forme sphérique sont identifiés avec l'âme, parce que les figures de ce genre sont les plus aptes à. pénétrer à travers toutes choses et à mouvoir le reste, attendu qu'elles sont elles-mêmes en mouvement; et ces philosophes sont d'avis que l'âme est ce qui imprime le mouvement aux animaux. C'est pourquoi aussi la respiration est pour eux le caractère essentiel de la vie. En effet, quand le milieu ambiant comprime les corps organiques et en fait sortir celles des figures qui communiquent le mouvement aux animaux parce qu'elles ne sont elles-mêmes jamais en repos, un renfort est apporté du dehors à ces atomes par l'introduction d'autres figures de même nature, dans l'acte respiratoire: car ces figures empêchent encore celles qui se trouvent déjà à l'intérieur des animaux de s'échapper, en repoussant ce qui comprime et condense. Et selon ces philosophes les animaux vivent aussi longtemps qu'ils sont capables d'exercer cette résistance

Il semble aussi que la doctrine des PYTHAGORICIENS ait la même signification. Certains d'entre eux, en effet, ont déclaré que l'âme, ce sont les poussières de l'air, d'autres, que c'est ce qui les meut; et au sujet de ces poussières, on fait remarquer qu'elles nous paraissent continuellement en mouvement, même quand le calme est complet.

La même tendance est celle de ceux qui définissent l'âme ce qui se meut soi-même; ils semblent tous penser, en effet, que le mouvement est le caractère le plus propre de l'âme, et que toute chose est mue par l'âme, mais que celle-ci se meut par elle- même; la raison en est qu'on ne voit aucun moteur qui ne soit lui-même mû.

De même encore ANAXAGORE assure que l'âme est la cause motrice, et c'est aussi l'opinion de tout autre philosophe s'il en fut, qui a admis que l'intelligence a imprimé le mouvement à l'Univers. La position d'ANAXAGORE n'est cependant pas tout à fait celle de DEMOCRITE. Celui-ci, en effet, identifie absolument âme et intelligence, puisque, selon lui, le vrai c'est ce qui apparaît aussi approuve-t-il HOMÈRE de dire dans un vers que "Hector était étendu, la raison égarée "; il ne traite donc pas l'intelligence comme une faculté de con naître la vérité, mais il identifie âme et intelligence. ANAXMIORE, lui, s'exprime moins clairement à leur sujet: à maintes reprises, il assure que la cause du beau et de l'ordre, c'est l'intelligence, mais ailleurs il identifie l'intelligence avec l'âme, puisqu'il l'attribue à tous les animaux, grands et petits, supérieurs et inférieurs. Or il n'apparaît pourtant pas que l'intelligence entendue au sens de prudence appartienne également à tous les animaux, ni même à tous les hommes.

Ainsi, tous les philosophes qui ont porté leur attention sur le fait que l'animé se meut, ont considéré l'âme comme le moteur par excellence. Au contraire ceux qui se sont attachés surtout au fait que l'animé connaît et perçoit les êtres, ceux-là disent que l'âme consiste dans les principes: pour ceux qui admettent plusieurs principes, l'âme est identique à ces principes, et pour ceux qui n'en admettent qu'un, l'âme est ce principe même. C'est ainsi qu'EMPEDOCLE déclare qu'elle est composée de tous les éléments, chacun de ces éléments étant aussi une âme Voici, du reste, ses propres paroles:

"C'est par la terre que nous voyons la terre, par l'eau, l'eau,

"Par l'éther, le divin éther, le feu par le feu,

"Par l'amour, l'amour, et la haine par la triste haine."

De là même manière, PLATON, dans le Timée, façonne l'âme à partir des éléments, car pour lui le semblable est connu par le semblable, et les choses sont constituées par les principes. De même aussi, dans ses leçons sur la Philosophie, on trouve établi que l'Animal-en-soi provient de l'Idée même de l'Un, et de la longueur, de la largeur et de la profondeur premières, et que les autres êtres sont aussi composés d'une manière semblable. PLATON s'exprime encore autrement: l'intelligence est l'Un, et la science, le deux, car elle s'avance, d'une direction unique vers un seul point; le nombre de la surface est l'opinion, et celui du volume, la sensation. Les nombres, en effet, étaient expressément identifiés avec les Idées mêmes et lés principes, et ils sont constitués à partir des éléments; d'autre part, les choses sont saisies, les unes par l'intelligence, d'autres par la science, d'autres encore par l'opinion, d'autres enfin par la sensation, et ces nombres sont en même temps les Idées des choses.

Et comme il leur semblait que l'âme est aussi bien motrice que cognitive de cette manière, certains philosophes l'ont façonnée à partir de ces deux principes, en déclarant que l'âme est un nombre qui se meut lui-même.

Mais les opinions diffèrent au sujet de la nature et du nombre des principes; la différence existe surtout entre ceux qui les font corporels et ceux qui les fonts incorporels, et de tous ceux-là diffèrent également ceux qui opèrent un mélange et a qui tirent des deux sources la définition de leurs principes.

Les divergences s'appliquent aussi au nombre des principes: les uns disent qu'il n'y en a qu'un, les autres, plusieurs. Et c'est en demeurant conséquents avec leurs doctrines qu'ils ont rendu compte de la nature de l'âme: ils ont cru, non sans raison, que ce qui est naturellement moteur fait partie des principes.

D'où l'opinion est venue à certains philosophes que l'âme est feu, car le feu est le plus subtil et le plus incorporel des éléments et, en outre, c'est lui qui, primitivement, est mû et meut les autres choses.

DÉMOCRITE s'est exprimé d'une façon plus ingénieuse et a montré la raison pour laquelle chacun de ces deux caractères appartient à l'âme: l'âme et l'intelligence sont, dit-il, une seule réalité, cette réalité est l'un des corps premiers et indivisibles, et elle est motrice en raison de la subtilité et de la figure de ses atomes; d'autre part, il assure que, de toutes les formes, la forme sphérique est la plus aisée à mouvoir, et que telle est précisément la forme de l'intelligence et du feu.

ANAXAGORE, qui semble soutenir que l'âme est une chose distincte de l'intelligence, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, traite en réalité l'une et l'autre comme une nature unique, excepté toutefois que c'est de préférence l'intelligence qu'il pose comme principe de tous les êtres; en tout cas, il assure que, seule de tous les êtres, elle est simple, sans mélange et pure Et il assigne au même principe les deux puissances, savoir la connaissance et la motricité, quand il dit que c'est l'intelligence qui a mis en mouvement l'Univers

Il semble aussi que THALÈS, d'après ce qu'on rapporte, ait pensé que l'âme est une force motrice, s'il est vrai qu'il a pré- tendu que la pierre d'aimant possède une âme parce qu'elle attire le fer.

Pour DIOGÈNE (comme aussi pour certains autres), l'âme, c'est l'air, car il pensait que l'air est le plus subtil de tous les corps et le principe même; et telle est la raison pour laquelle l'âme connaît et meut: en tant que l'air est premier et que le reste en dérive, il connaît, et en tant qu'il est le plus subtil, des corps, il est moteur.

HÉRACLITE prend aussi l'âme pour principe, puisqu'elle est, selon lui, l'exhalaison dont les autres choses sont constituées. Il ajoute que ce principe est ce qu'il y a de plus incorporel, et

qu’il est en un flux perpétuel; que, d’autre part, le mû est connu par le mû, car, pour lui, comme pour la plupart des philosophes, tous les êtres sont en mouvement.

Sensiblement la même paraît avoir été l’opinion d’ALCMÉON sur l’âme. Il prétend, en effet, qu’elle est immortelle par sa ressemblance avec les êtres immortels, et que cette ressemblance lui appartient en vertu de son éternel mouvement, car toutes les choses divines se meuvent toujours d’une façon continue, la Lune, le Soleil, les astres et. Ciel tout entier.

Parmi les philosophes d’une pensée plus superficielle, certains ont professé même que l’âme est eau, par exemple HIPPON; leur conviction semble provenir du fait que la semence, chez tous les animaux, est humide car HIPPON réfute ceux qui prétendent que l’âme est le sang, en disant que la semence n’est pas du sang et que c’est elle qui est l’âme primitive.

D’autres, comme CRITIAS, ont soutenu que l’âme est le sang, dans la pensée que la sensation est l’attribut le plus propre de l’âme, et que cet attribut est dû à la nature du sang.

Car tous les éléments ont trouvé leur défenseur, à l’exception de la terre: celle-ci, personne ne l’a adoptée, sauf celui-là, s’il en fut, qui a déclaré que l’âme provient de tous les éléments, ou qu’elle est tous les éléments.

Ainsi donc, tous ces philosophes définissent l’âme par trois caractères, peut-on dire: le mouvement, la sensation, l’incorporéité, et chacun de ces caractères est rapporté aux principes posés C’est pourquoi ceux qui définissent l’âme par la connais s font d’elle soit un élément, soit un composé l’éléments professant ainsi, à l’exception d’un seul, des opinions voisines les unes des autres. Ils disent, en effet, que le semblable est connu par le semblable, et, comme l’âme connaît toutes choses, ils la constituent à partir de tous les principes.

Ainsi, les philosophes qui n’admettent qu’une seule cause et qu’un seul élément, par exemple le feu ou l’air, posent l’âme comme formée aussi d’un seul élément, tandis que ceux qui reconnaissent une pluralité de principes introduisent aussi la pluralité dans sa composition.

ANAXAGORE est à sou tenir que l’intelligence est impassible et qu’elle n’a rien de commun avec aucune autre chose. Mais si telle est sa nature, comment connaîtra-t-elle et par quelle cause? ANAXAGORE ne l’a pas expliqué, et on ne peut pas non plus l’inférer clairement de ses paroles.

Tous ceux qui introduisent des contrariétés dans leurs principes constituent aussi l’âme à partir des contraires; par contre, ceux qui n’ad mettent comme principes que l’un ou l’autre des deux contraires, par exemple le chaud ou le froid, ou quelque autre qualité de ce genre, réduisent pareille- ment l’âme à l’un ou l’autre de ces contraires. C’est aussi pourquoi ils se laissent guider par les dénominations: ceux qui identifient l’âme avec le chaud assurent que c’est pour cela que le mot v a été créé; ceux qui, au contraire, l’identifient avec le froid, affirment que c’est à cause de la respiration et du refroidissement qu’elle est appelée *souffle*.

Telles sont donc les opinions traditionnelles sur l’âme et les raisons pour lesquelles on s’est prononcé de cette façon.

Chapitre : L'âme se meut-elle elle-même?

Il faut examiner d’abord ce qui concerne le mouvement. Sans doute, en effet, non seulement il est faux de se représenter la substance de l’âme comme à ceux qui définissent l’âme ce qui se meut soi-même ou est capable de se mouvoir soi-même, mais encore il est complètement impossible que le mouvement appartienne à l’âme.

Que le moteur ne soit pas nécessairement mû lui- même, c’est ce que nous avons établi antérieurement

Toute chose peut se mouvoir de deux façons: ou bien par autre chose, ou bien par elle- même. Se meut par autre chose, disons-nous tout ce qui est mû par le fait d’être contenu dans une chose mue, par exemple les matelots, lesquels ne se meuvent pas de la même façon que le bateau. Celui-ci se meut par lui-même, et les matelots parce qu’ils se trouvent dans le bateau en mouvement. Cela est évident si on considère leurs membres: en effet, le mouvement propre des pieds est la marche, qui est aussi le mouvement propre de l’homme; or la marche n’est pas alors attribuée aux matelots.

Le terme " être mû " pouvant s’entendre de ces deux façons, nous avons maintenant à examiner au sujet de l’âme, si elle se meut par elle-même et si elle a le mouvement en partage. Les mouvements étant de quatre espèces, translation, altération, diminution et accroissement, c’est soit de l’un d’eux que l’âme pourra se mouvoir, soit de plusieurs, soit de tous. Or si elle n’est pas mue par accident, c’est naturellement qu’elle possèdera le mouvement. Mais s’il en est ainsi, elle sera aussi dans un lieu, car tous les mouvements dont nous venons de parler sont dans le lieu.

De plus, si l’essence de l’âme est de se mouvoir soi-même, ce n’est pas par accident que le mouvement lui appartiendra, comme c’est le cas pour le blanc ou le long-de-trois-coudées: ces déterminations se meuvent bien aussi, mais seulement par accident, car c’est le sujet auquel elles appartiennent qui se meut en réalité, c’est-à-dire le corps; et telle est la raison pour laquelle il n’y a pas de lieu naturel pour elles. Mais l’âme en aura un, s’il est vrai qu’elle a naturellement le mouvement en partage.

— De plus, si l’âme se meut naturellement, elle pourra aussi être mue d’un mouvement forcé; et si elle est mue d’un mouvement forcé, elle pourra aussi se mouvoir naturellement Et il en est de même en ce qui concerne le repos, car le terminus ad quem du mouvement naturel d’une chose est aussi le lieu de son repos naturel, et, pareillement, le terminus ad quem de son mouvement forcé est le lieu de son repos forcé. Mais quels pourront bien être les mouvements ou les repos forcés de l’âme? Même en voulant l’imaginer il n’est pas facile d’en rendre compte.

De plus, si elle se meut vers le haut, l’âme sera feu, et si c’est vers le bas, elle sera terre car tels sont les mouvements de ces corps Et le même raisonnement s’appliquera aussi aux mouvements intermédiaires.

Autre difficulté: puisqu’il apparaît en fait que l’âme meut le corps, on peut raisonnablement supposer qu’elle lui imprime les mouvements par lesquels elle est elle-même mue; mais s’il en est ainsi, il est vrai de dire, inversement, que le mouvement par lequel le corps se meut est aussi celui qui meut l’âme. Or le corps se mouvant par translation l’âme devrait aussi changer de la même façon que lui, se déplaçant soit dans sa totalité, soit dans ses parties j. Mais si cela était possible, il serait possible également qu’elle s’éloignât du corps et qu’elle y rentrât, et il en résulterait que les animaux morts pourraient ressusciter.

Mais dira-t-on un mouvement par accident peut aussi être imprimé à l’âme par autre chose qu’elle- même, puisque l’animal peut être poussé par un mouvement forcé. Certes, mais alors il ne faut pas admettre qu’une chose essentiellement mobile par soi puisse être mue par une autre chose, sinon par accident, pas plus que ce qui est bon par soi ou pour soi ne peut l’être par autre chose ou en vue d’autre chose. Et, en supposant que l’âme soit mue, c’est par les choses sensibles qu’on pourra soutenir, avec le plus de vraisemblance, qu’elle est mue.

Mais, en outre, dire que l’âme se meut elle-même, c’est dire que c’est elle-même qui sera mue; de sorte que, tout mouvement étant un déplacement du mû en tant qu’il est mû, l’âme

sera dépouillée de sa substance, si du moins ce n'est pas par accident qu'elle se meut elle-même, mais si le mouvement appartient à sa substance même, par soi.

Certains philosophes soutiennent même que l'âme meut le corps dans lequel elle réside, de la façon dont elle se meut elle-même. Telle est, par exemple, l'opinion de DÉMOCRITE, lequel s'exprime à peu près comme PHILIPPE, l'auteur comique. Ce dernier dit, en effet, que Dédale rendit mobile son Aphrodite de bois en y versant du vif-argent. Or c'est de la même façon que s'exprime DÉMOCRITE: il dit, en effet, que les sphères indivisibles, qui sont en mouvement parce qu'il est de leur nature de ne jamais demeurer en repos, entraînent et meuvent le corps entier. Mais nous demanderons, à notre tour, si ce sont ces mêmes atomes qui produisent aussi le repos. Comment ils le produiraient, voilà qui est difficile, ou même im possible, à expliquer Et, en général, il n'apparaît pas que ce soit de cette façon que l'âme meut l'animal; c'est en réalité par un certain choix et une certaine pensée

C'est de la même manière également que le Timée donne une explication physique de l'action motrice de l'âme sur le corps. L'âme, en effet, se mouvant elle-même, meut aussi le corps, en raison de ce qu'elle est entrelacée avec lui. Car, après l'avoir constituée à partir des éléments et l'avoir partagée selon les nombres harmoniques, afin qu'elle eût en elle un sentiment inné de l'harmonie et que l'Univers accomplît des mouvements harmonieux, le démiurge a courbé en cercle la dimension rectiligne, et, ayant divisé l'unité en deux cercles rattachés en deux points, il a divisé l'un de ces cercles, à son tour, en sept cercles, étant donné que dans ce système les révolutions du Ciel sont les mouvements mêmes de l'âme.

Mais en premier lieu, il est faux de soutenir que l'âme soit une grandeur. Il est évident en effet, que, dans l'intention du Timée, l'âme du Monde est de la nature de ce qui est nommé l'intellect, car elle ne peut assurément être comparée à l'âme sensitive ou à l'âme appétitive, dont le mouvement n'est pas une translation circulaire. Or l'intellect est un et continu à. la façon de l'intellection, et l'intellection est identique à ses concepts. D'autre part, ceux-ci ont une unité de consécution comme le nombre, mais non comme la grandeur. C'est pourquoi l'intellect, non plus, n'est pas continu en ce dernier sens, mais ou bien il est impartageable, ou bien il est continu, mais non comme une grandeur.

Comment, en effet, pensera-t-il, étant une grandeur? Sera-ce par sa totalité ou par l'une quelconque de ses parties? Par une partie, c'est-à-dire soit selon une grandeur, soit selon un point (si l'on doit, du moins, appeler ce dernier une partie). Si donc c'est selon un point, les points étant infinis en nombre, il est clair que jamais l'intellect ne pourra les parcourir. Si c'est selon une grandeur, il pensera plusieurs fois, ou même un nombre infini de fois, le même objet. Or, manifestement, il- ne le petit faire qu'une fois. Et s'il suffit pour lui d'entrer en contact par l'une quelconque de ses parties, pourquoi exiger qu'il se meuve circulairement ou même, absolu ment, -qu'il ait une grandeur? Mais s'il est nécessaire, pour qu'il pense, qu'il y ait contact par le cercle entier, que devient le contact par les parties? Et, de plus, comment pensera-t-il le partageable par l'impartageable, ou l'impartageable par le partageable? Et il est nécessaire que l'intellect soit ce cercle-là, car, pour l'esprit, son mouvement est l'intellection, et, pour le cercle, la translation circulaire.

Si donc l'intellection est la translation circulaire, l'intellect sera le cercle doué d'une telle translation circulaire, savoir l'intellection.

Mais quel objet pensera-t-il donc éternellement Il faut bien qu'il y en ait un, si la translation circulaire est éternelle. Pour les pensées pratiques, en effet, il existe des limites (car toutes ont en vue une autre chose), et les pensées théorétiques sont limitées de la même manière que leurs expressions logiques. Or toute expression logique est définition ou démonstration. La démonstration part d'un principe, et a en quelque sorte pour fin le syllogisme ou la conclusion; et même si les démonstrations ne sont pas limitées, du moins ne reviennent-elles

pas sur elles-mêmes dans la direction du principe, mais, par l'adjonction successive d'un moyen et d'un extrême, elles s'avancent en ligne droite. Les définitions sont également toutes limitées.

De plus puisque la même translation circulaire s'accomplit plusieurs fois, il faudra que l'intellect pense plusieurs fois le même objet.

De plus, l'intellect ressemble davantage à un repos ou à un arrêt qu'à un mouvement, et il en est de même du syllogisme. Et, d'autre part, n'est pas souverainement heureux ce qui •est difficile et forcé. Or si le mouvement de l'âme est la négation de son essence, c'est contrairement à sa nature qu'elle sera mue.

Il est pénible aussi d'être mêlé au corps sans pouvoir s'en délier, et, de plus, c'est à éviter, s'il est vrai qu'il est meilleur pour l'intellect de ne pas être uni à un corps, comme on a coutume de le dire et comme beaucoup en conviennent.

De plus, la cause de la translation circulaire du Ciel demeure obscure: ce n'est pas la substance de l'âme qui est la cause de ce mouvement circulaire, mais c'est par accident que l'âme se meut ainsi; ce n 'est pas non plus le corps qui est cette cause ce serait plutôt encore l'âme que le corps. On ne dit même pas que ce soit meilleur ainsi. Et pourtant il faudrait que la raison pour laquelle Dieu fait l'âme se mouvoir en cercle fût qu'il est meilleur pour elle de se mouvoir que de rester en repos, et de se mouvoir ainsi plutôt qu'autrement.

Mais puisqu'un examen de cette sorte est plus approprié à d'autres études, laissons-le de côté pour le moment.

Voici encore une absurdité en traînée par cette doctrine et par la plupart de celles qui traitent de l'âme c'est qu'elles unissent et placent l'âme dans un corps, sans préciser en rien la raison de cette union, ni comment le corps se comporte. Pourtant il peut sembler qu'une telle explication soit indispensable: car c'est en vertu de leur communauté que l'une agit et l'autre pâtit, que l'un est mû et l'autre meut; et aucun de ces rapports réciproques n'appartient à des choses prises au hasard.

Or ces philosophes s'efforcent seulement d'expliquer la nature de l'âme, mais, en ce qui concerne le corps qui la recevra, ils n'apportent aucune détermination supplémentaire: comme s'il était possible que, conformément aux mythes pythagoriciens, une âme quelconque pût revêtir un corps quelconque! C'est absurde, car il semble bien que chaque corps possède une forme et une figure qui lui est propre, et c'est s'exprimer à peu près comme si on disait que l'art du charpentier peut descendre dans des flûtes: il faut, en effet, que l'art se serve de ses outils, et l'âme de son corps.

Chapitre : L'âme-harmonie et l'âme-nombre se mouvant elle-même?

Mais une autre opinion nous a été transmise au sujet de l'âme, opinion qui, pour beaucoup de philosophes, n'est pas moins convaincante qu'aucune de celles que nous avons indiquées, et qui a fourni des raisons ressemblant à une vérification de comptes, jusque dans les discours répandus dans le public.

Ses partisans, en effet, disent que l'âme est une sorte d'harmonie, car pour eux l'harmonie est une fusion et une composition de contraires, et le corps est composé de contraires.

Pourtant l'harmonie est une certaine proportion. ou une composition des choses mélangées, et l'âme ne peut être ni l'une, ni l'autre.

De plus, le mouvoir ne relève pas de l'harmonie, mais de l'âme, à qui tous les philosophes, pour ainsi dire, l'assignent comme caractère principal. C'est la santé, et, d'une manière générale, les vertus corporelles qu'il convient de nommer harmonie, plutôt que l'âme.

L'évidence est complète si on tente d'attribuer les affections et les actes de l'âme à une harmonie déterminée, car l'ajustement est difficile.

De plus, quand nous parlons d'"harmonie", nous avons deux significations en vue: d'abord, au sens fondamental, qui s'applique aux grandeurs, dans le cas où elles possèdent mouvement et position, l'harmonie signifie la composition de ces grandeurs, quand elles sont disposées de façon à prévenir l'introduction de tout autre élément homogène; en un second sens, dérivé du premier, l'harmonie est la proportion des choses mélangées. Or, en aucun de ces deux sens, il n'est raisonnable d'appeler l'âme une harmonie. Que, notamment, l'âme soit la composition des parties du corps, c'est ce qu'il est par trop facile de réfuter. En effet, les compositions des parties du corps sont multiples et variées: de quelle partie du corps ou de quelle sorte de composition faut-il donc se représenter l'intellect comme une composition? Que dire de l'âme sensitive ou désirante?

Mais il est tout aussi absurde de prétendre que l'âme est la proportion du mélange, car ce n'est pas suivant la même proportion que s'opère le mélange d'éléments qui constitue la chair et celui qui constitue l'os. Il en résulterait ainsi qu'il y aurait plusieurs âmes réparties dans le corps entier s'il est vrai, d'une part, que chaque partie du corps est composée des éléments mélangés dans des proportions différentes, et, d'autre part, que la raison du mélange est une harmonie, c'est-à-dire une âme.

On pourrait aussi poser à EMPEDOCLE la question suivante: puisqu'il prétend que chacune de ces parties du corps consiste dans une certaine proportion, est-ce donc que l'âme est la proportion, ou n'est-elle pas plutôt dans ce système quelque autre chose qui s'ajoute aux parties? De plus, est-ce que l'Amitié est la cause de n'importe quel mélange ou du mélange suivant la proportion? Et l'amitié est-elle, dans ce cas, la proportion elle-même, ou bien n'est-elle pas distincte de la pro portion et autre chose qu'elle?

Telles sont donc les difficultés que soulèvent ces doctrines Mais, d'un autre côté, si l'âme est autre chose que le mélange, pourquoi donc alors s'évanouit-elle en même temps que la quiddité de la chair ou de celle des autres parties de l'animal? Et, en outre si l'âme n'est pas la proportion du mélange, et que l'on refuse, par suite, une âme à chacune des parties du corps, qu'est-ce qui périt quand l'âme quitte le corps.

Qu'ainsi l'âme ne puisse ni être une harmonie, ni se mouvoir circulairement, cela est évident d'après ce que nous avons dit.

Mais, par accident, elle peut être mue, ainsi que nous l'avons indiqué et elle peut aussi se mouvoir elle-même: je veux, dire que le sujet dans lequel elle réside peut être mû et qu'il peut être mû par l'âme; d'aucune autre façon, elle ne peut se mouvoir dans le lieu.

On pourrait plus légitimement demeurer dans le doute au sujet du mouvement de l'âme, si on considérait des faits tels que ceux que nous allons citer Nous disons, en effet, de l'âme qu'elle est triste ou joyeuse, audacieuse ou craintive, et aussi irascible, sensitive, pensante; et toutes ces déterminations nous semblent être des mouvements. On en pourrait inférer que l'âme est mue. Cette conséquence n'est cependant pas nécessaire. Qu'on suppose, en effet, tant que l'on voudra, que la tristesse, la joie ou la pensée soient des mouvements, que chacun de ces états consiste dans un mouvement subi et que ce mouvement soit causé par l'âme; que, par exemple, la colère ou la crainte, c'est tel mouvement déterminé du coeur, et la pensée discursive, un mouvement, soit du même organe sans doute, soit de quelque autre, ces états étant ainsi, les uns des mouvements de translation de certaines parties du corps, les autres des

mouvements d'altération (quant à préciser quelles sortes de mouvement et comment ils ont lieu, c'est une autre question); dire alors que l'âme est en colère, c'est comme si l'on prétendait que c'est l'âme qui tisse ou qui construit Il est sans doute préférable, en effet de ne pas dire que l'âme éprouve de la pitié, apprend ou pense, et de dire que c'est l'homme, par son âme. Non pas que nous entendions par là que le mouvement soit dans l'âme, mais que tantôt il aboutit à l'âme et que tantôt il émane d'elle: la sensation, par exemple, prenant son point de départ dans les objets déterminés et la remémoration, par contre, partant de l'âme vers les mouvements ou leurs résidus que la sensation a laissés dans les organes sensoriels.

Quant à l'intellect il semble bien survenir en nous comme possédant une existence substantielle, et n'être pas sujet à la corruption. Car il pourrait tout au plus périr sous l'action de l'affaiblissement dû à la vieillesse. Mais, en réalité, il en est, sans doute, en ce cas, comme pour les organes des sens: si le vieillard recouvrait un oeil de bonne qualité iI verrait aussi clair que le jeune homme. C'est donc que la vieillesse est due, non pas à une affection quelconque de l'âme, mais à une affection du sujet où elle réside, comme il arrive dans l'ivresse et les maladies. L'exercice de la pensée et de la connaissance déclinent donc quand un autre organe intérieur est détruit mais, en lui-même, l'intellect est impassible. Et la pensée, ainsi que l'amour ou la haine, sont des affections, non pas de l'intellect, mais du sujet qui le possède, en tant qu'il le possède. C'est pourquoi aussi, ce sujet une fois détruit, il n'y a plus ni souvenirs, ni amitiés: ce ne sont pas, en effet, disions- nous les affections de l'intellect, mais du composé qui a péri, et l'intellect est sans doute quelque chose de plus divin et d'impassible.

Qu'ainsi il ne soit pas possible que l'âme soit mue, cela résulte clairement de ce que nous venons de dire, et si elle n'est absolument pas mue, il est évident qu'elle ne peut non plus l'être par elle-même.

Mais des opinions que nous avons énumérées, la plus déraisonnable de beaucoup, c'est de soutenir que l'âme est un nombre qui se meut soi- même; car ses partisans s'engagent d'abord dans les impossibilités résultant de l'opinion que l'âme se meut, et aussi dans celles qui sont spéciales aux philosophes pour qui l'âme est un nombre.

Comment, en effet, faut-il concevoir une unité en mouvement? Par quoi sera-t-elle mue, et comment puisqu'elle est sans partie et indifférenciée? Car si elle est à la fois motrice et mobile, il faut bien qu'il existe en elle une différenciation.

De plus, puis que les partisans de cette théorie disent que la ligne en mouvement engendre la surface, et le point la ligne, les mouvements des unités de l'âme seront aussi des lignes, puisque le point, c'est une unité occupant une position; et le nombre de l'âme doit dès lors être quelque part et occuper une position.

De plus, si d'un nombre on retranche un nombre ou même une unité, le reste est un autre nombre. Au contraire, les plantes et un grand nombre d'animaux continuent de vivre une fois divisés, et ils paraissent bien posséder spécifiquement la même âme dans chaque segment.

Il peut sembler d'ailleurs qu'il importe peu de parler d'unités ou de petits corpuscules; car si les atomes sphériques de DÉMOCRITE devenaient des points et que seule leur quantité numérique restât invariable, il devrait y avoir dans cette quantité une partie des points qui fût motrice et une autre partie qui fût mobile, comme cela arrive dans le continu. En effet, ce que nous venons de dire des atomes ne dépend pas d'une différence dans leur grandeur ou leur petitesse, mais seulement de ce qu'ils sont une quantité numérique. Aussi est-il nécessaire qu'il y ait quelque chose pour mouvoir les unités de l'âme. Mais si, dans l'animal, le moteur, c'est l'âme, il doit en être de même dans le nombre, de sorte que ce n'est pas le moteur et l mû qui seront l'âme, mais le moteur seulement. Et comment alors est-il possible que cette cause

soit une unité? Il faudrait, en effet, qu'il y eût quelque différence entre cette unité et les autres. Or le point arithmétique, quelle différence peut-il avoir autre que la position?

Si, alors, d'autre part les unités du corps et les points sont différents des unités de l'âme, ces unités de l'âme seront dans le même lieu que les points du corps chaque unité occupera, en effet, la place d'un point. Or qui empêche que si, dans le même lieu, il y a deux points, il n'y en ait un nombre infini? Car les choses dont le lieu est indivisible le sont aussi elles-mêmes. Si, au con- traire, les points du corps sont le nombre même de l'âme, autrement dit si le nombre des points du corps est l'âme, pourquoi tous les corps n'ont-ils pas une âme? Tous les corps, en effet, semblent bien contenir des points, et même en nombre infini. De plus, comment est-il possible que ces points soient séparés et déliés des corps, si du moins on admet que les lignes ne se résolvent pas en points?

Chapitre 5: L'âme-nombre, suite. L'âme présente en toutes choses? L'unité de l'âme.

XÉNOCRATE en arrive ainsi, comme nous l'avons dit d'une part, à professer la même doctrine que les philosophes qui font de l'âme un corps subtil, et, d'autre part, étant donné qu'à l'exemple de DEMOCRITE il soutient que le mouvement de l'animal vient de l'âme, à s'embarrasser dans des difficultés qui lui sont propres S'il est vrai, en effet que l'âme soit répartie dans tout le corps sentant, deux corps occuperont nécessairement le même lieu, du moment que l'âme est un corps; et ceux qui soutiennent que l'âme est un nombre, doivent admettre que dans un point unique il y aura plusieurs points, ou bien que tout corps aura une âme, à moins que le nombre qui est l'âme ne soit un nombre différent qui sur vienne en nous, un nombre autre que celui des points existant dans le corps.

Autre conséquence: l'animal est mû par le nombre, de la façon dont nous avons dit que DÉMOCRITE le faisait mouvoir. Quelle différence, en effet, y a-t-il entre parler de petites sphères ou de grandes unités, ou, simplement, d'unités en mouvement? D'une façon comme de l'autre, les mouvements de l'animal sont nécessairement dus à leurs propres mouvements.

Aussi ceux qui combinent dans la même définition le mouvement et le nombre en arrivent-ils à, ces difficultés et à bien d'autres de même genre Car à l'aide de ces caractères, il est impossible non seulement de former la définition de l'âme, mais même de constituer ses propriétés dérivées. Cela devient évident dès que l'on essaie de partir de cette définition pour rendre compte des affections et des actions de l'âme, telles que le raisonnement, la sensation, le plaisir, la douleur, et ainsi de suite. Ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut il n'est même pas facile de conjecturer ces états en partant de ces caractères.

Tels sont les trois modes traditionnels d'après lesquels on a défini l'âme: les uns l'ont présentée comme le moteur par excellence, par le fait qu'elle est quelque chose qui se meut soi-même, d'autres, comme le corps le plus subtil et le plus incorporel de tous. Mais à quelles difficultés et à quelles contra dictions ces doctrines aboutissent, nous l'avons suffisamment exposé. Il nous reste à examiner de quel droit on prétend que l'âme est composée d'éléments.

La raison qu'on donne, c'est qu'on permet ainsi à l'âme de percevoir les êtres et de connaître chacun d'eux; mais cette opinion entraîne inéluctablement à de multiples impossibilités. On pose, en effet, que le semblable est connu par le semblable, comme si l'on supposait que l'âme con siste dans ses objets mêmes. Or les éléments ne sont pas les seuls objets de l'âme: l'âme connaît beaucoup d'autres choses, ou plutôt, dirons-nous, un nombre infini d'autres choses, et ce sont toutes celles qui sont composées des éléments.

Admettons alors que l'âme soit capable de connaître et de percevoir les éléments constitutifs de tous ces composés; mais le composé même, par quoi le connaîtra-t-elle ou le perce par exemple, ce qu'est DIEU, ou l'homme, ou la chair, ou l'os, et pareillement n'importe quel autre composé? Chacun d'eux, en effet, ne consiste pas dans les éléments assemblés d'une façon quelconque, mais assemblés suivant une certaine proportion et composition, comme le dit de l'os EMPEDOCLE lui-même:

"Et la terre bienveillante, dans ses amples creusets,

"Reçut deux, sur huit parties, de l'éclatante Nestis,

"Et quatre d'Héphaïstos. Et les os blancs naquirent"

On ne retiré donc aucun bénéfice de la présence des éléments dan l'âme si on n'y fait entrer aussi les proportions et la composition. En effet, chaque élément connaîtra son semblable, mais l'os ou l'homme, il n'y aura rien pour le connaître, à moins qu'ils ne soient, eux aussi, présents dans l'âme. Or que ce ne soit là une impossibilité, il n'est pas besoin de le dire; car qui oserait se demander si, dans l'âme, résident la pierre ou l'homme? Pareillement pour le bien et le non-bien, et de même aussi pour le reste.

De plus, l'Etre se prenant en de multiples acceptions (car il signifie la substance, ou la quantité, ou la qualité, ou quelque autre des catégories que nous avons distinguées), est-ce, ou non, à partir de toutes ces catégories que l'âme sera constituée? Il ne semble pas qu'il y ait des éléments communs à toutes Est-ce donc que l'âme est formée seulement de ces éléments qui entrent dans la composition des substances? Comment alors connaîtra-t-elle aussi chacune des autres catégories? Dira-t-on, au contraire, que, pour chaque genre, il y a des éléments et des principes spéciaux dont l'âme est constituée? Elle sera alors, à la fois, quantité, qu et substance. Or il est impossible que, des éléments de la quantité, résulte une substance qui ne soit pas une quantité. Pour ceux qui prétendent que l'âme est composée de tous les éléments, telles sont donc les difficultés, et d'autres de même nature, où ils aboutissent.

Mais il est, en outre, absurde de soutenir que le semblable ne peut être affecté par le semblable, alors que, d'autre part, ils prétendent que le semblable est perçu par le semblable, et le semblable connu par le semblable, car sentir, comme d'ailleurs penser et con naître, c'est, selon leurs propres principes, subir une passion et un mouvement.

Il y a beaucoup de difficultés et d'embarras à soutenir, comme le fait EMPEDOCLE que chaque élément est connu par ses éléments corporels et par relation avec son semblable. Ce que nous allons dire va le confirmer Car toutes les parties du corps des animaux uniquement formées de terre, par exemple les os, les tendons, les poils, ne perçoivent, semble-t-il, rien du tout, et par suite, ne perçoivent même pas les éléments qui leur sont semblables. Et c'est pourtant ce qu'il faudrait.

De plus, chaque principe possèdera plus d'ignorance que de science, car chacun d'eux connaîtra une chose, mais il en ignorera beaucoup: en fait, ce sera tout le reste. Il en résulte même, dans le système d'EMPEDOCLE du moins, que le plus ignorant des êtres, c'est DIEU car il est le seul à ne pas connaître l'un des éléments, la Haine, tandis que les êtres mortels, qui sont composés de tous les éléments, les connaîtront tous. Et, d'une manière générale, pour quelle raison, demanderons-nous, tous les êtres n'ont-ils pas une âme, puisque toute chose ou bien est un élément, ou bien est constituée à partir d'un élément, ou de plusieurs, ou de tous? Il est, par suite, nécessaire que chaque chose connaisse soit un élément, soit certains éléments, soit tous.

On pourrait aussi se demander qu'est-ce enfin qui est le principe unificateur des éléments dans l'âme. Les éléments, en effet, jouent, de toute façon, plutôt le rôle de matière alors que le

facteur prépondérant, c’est la cause, quelle qu’elle soit, qui les assemble. Or de supérieur à l’âme et qui la domine, c’est là une impossibilité, et c’est encore plus impossible quand il s’agit de l’intellect. Il est raisonnable, en effet, d’admettre que l’intellect est naturellement primordial et dominateur, tandis que, dans cette théorie, ce sont les éléments qui sont les premiers des êtres. Tous ces philosophes d’ailleurs, soit qu’en raison de sa connaissance et de sa perception des êtres ils constituent l’âme à partir des éléments, soit qu’ils la définissent comme le moteur par excellence, ni les uns ni les autres ne parlent de toute espèce d’âme. En effet, tous les êtres qui sentent ne se meuvent pas, car, en fait, il apparaît que certains animaux sont immobiles dans le lieu; et pourtant il semble bien que ce mouvement soit le seul que l’âme puisse imprimer à l’animal. Même remarque, pour les philosophes qui constituent l’intellect et la faculté sensible à partir des éléments, car il apparaît, là encore, que les plantes vivent sans avoir en partage ni translation, ni sensation, et qu’un grand nombre d’animaux ne possèdent pas la pensée discursive. Même si on accordait ces points, et qu’on posât l’intellect, en même temps que la faculté sensitive, comme une partie de l’âme, même s’il en était ainsi, la théorie ne s’appliquerait pas à toute âme en général, ni même à une seule âme entière

La doctrine contenue dans les vers Orphiques, ainsi appelés, souffre aussi la même objection. On y dit, en effet, que l’âme s’introduit de l’Univers extérieur dans les êtres. en train de respirer portée sur l’aile des vents. Or il n’est pas possible que cela se produise pour les plantes, pas plus que pour certains animaux, puisqu’ils ne respirent pas tous ce point a échappé à ceux qui ont partagé cette croyance.

Même s’il faut constituer l’âme à partir des éléments, rien n’oblige qu’il le faille à partir de tous, l’un des deux termes d’une contrariété étant suffisant pour juger de lui-même et de son opposé : c’est, en effet, par le droit que nous connaissons et le droit lui-même et le courbe, car la règle est juge de l’un comme de l’autre; au contraire, le courbe n’est juge ni de lui-même, ni du droit.

Il y a aussi certains philosophes pour qui l’âme est mélangée à l’Univers entier et de là vient peut-être que THALÈS a pensé que tout était plein de dieux.

Mais cette opinion soulève certaines difficultés: pour quelle raison, en effet, l’âme, quand elle est présente dans l’air ou dans le feu, ne forme-t-elle pas un animal, comme elle le fait quand elle réside dans les mixtes, et cela, bien qu’elle soit, semble-t-il, meilleure, quand elle se trouve dans les premiers? (On pourrait rechercher en outre, à ce propos, pour quelle cause l’âme qui réside dans l’air est meilleure et plus immortelle que celle qui réside dans les animaux). Que l’on réponde d’une manière ou de l’autre, on aboutit à une absurdité et à un paralogisme. Car soutenir que le feu ou l’air est un animal, c’est là une opinion des plus paradoxales et refuser, par contre, le nom d’animal à ce qui contient une âme est une absurdité.

La croyance de ces philosophes à l’existence d’une âme dans les éléments vient, semble-t-il, de ce que le tout est spécifiquement identique aux parties; de sorte qu’ils sont dans la nécessité d’admettre que l’âme universelle est aussi spécifiquement identique à ses parties, puisque c’est grâce à une portion détachée du milieu ambiant et reçue en eux que les animaux sont animés. Mais si l’air aspiré est spécifiquement identique tandis que l’âme est hétérogène il est évident qu’une portion seulement de l’âme se trouvera dans cet air, et qu’une autre portion ne s’y trouvera pas. Nécessairement, donc, ou bien l’âme est spécifiquement identique, ou bien elle n’est pas contenue dans toute partie quelconque du tout.

Il est donc évident, d’après ce que nous venons de dire, que la connaissance n’appartient pas à l’âme du fait qu’elle est composée des éléments, et qu’il n’est, non plus, ni juste, ni vrai de soutenir que l’âme est mue.

Mais puisque la connaissance est un attribut de l'âme ainsi que la sensation, l'opinion, et aussi l'appétit, le désir rationnel, et, généralement, les désirs; que le mouvement local se produit aussi dans les animaux sous l'influence de l'âme, ainsi que la croissance, la maturité et la décrépitude, est-ce à l'âme entière que chacun de ces états doit être attribué? Est-ce par elle tout entière que nous pensons, que nous sentons, que nous nous mouvons et que nous accomplissons ou subissons chacun des autres états, ou bien les différentes opérations doivent-elles être assignées à des parties différentes? Et, par suite, la vie elle-même réside-t-elle dans une seule partie déterminée, ou dans plusieurs, ou dans toutes? ou bien est-elle due à quelque autre cause?

Certains philosophes soutiennent que l'âme est partageable, et qu'une partie pense tandis qu'une autre désire. Qu'est-ce donc qui assure alors la continuité de l'âme si elle est naturellement partageable? Ce n'est certainement pas le corps il semble bien qu'au contraire, ce soit plutôt l'âme qui rende le corps continu, puisque, si elle vient, à se retirer, il se dissipe et se putréfie. Si donc c'est un autre principe qui assure l'unité de l'âme, c'est cet autre principe qui sera de préférence l'âme elle-même. Mais il faudra rechercher si, à son tour, ce principe est un ou multipartite. S'il est un, pourquoi ne pas attribuer l'unité immédiatement à l'âme elle-même? S'il est partageable, derechef le raisonnement devra rechercher ce qui en fait la continuité, et l'on ira ainsi à l'infini.

On pourrait se demander aussi, en ce qui concerne les parties de l'âme, quel pouvoir chacune d'elles exerce dans le corps. Car si c'est l'âme entière qui maintient la continuité du corps entier, il est logique que chacune de ses parties assure la continuité de quelque partie du corps. Or cela semble impossible de quelle partie, en effet, l'intellect maintiendra-t-il la continuité, ou comment la main tiendra-t-il? Il est difficile même de l'imaginer. L'observation montré aussi que les plantes continuent de vivre une fois divisées, ainsi d'ailleurs que certains insectes, tout se passant comme si les segments avaient une âme spécifiquement et non numériquement identique, puisque chacun d:eux conserve la sensation et le mouvement local pendant un certain temps. Qu'au surplus, ils ne persistent pas dans cet état, ce n'est nullement surprenant, car ils ne possèdent pas les organes nécessaires à leur conservation naturelle. Mais il n'en est pas moins vrai que, dans chacune des parties segmentées, toutes les parties de l'âme sont intégralement contenues, et que les âmes des segments sont spécifiquement identiques entre elles et à l'âme entière, ce qui implique que les différentes parties de l'âme ne sont pas séparables les unes des autres, tandis que l'âme entière est, au contraire, divisible.

Il semble que le principe se trouvant dans les plantes soit aussi une sorte d'âme. Car ce principe est le seul qui soit commun aux animaux et aux plantes; et il peut être séparé du principe sensitif, tandis qu'aucun être ne peut, sans lui, posséder la sensation.

LIVRE II: L'ÂME, LES SENS ET LES SENSATIONS.

Chapitre 1: Ce qu'est l'âme.

En voilà assez sur les doctrines traditionnelles de nos prédécesseurs au sujet de l'âme. Reprenons de nouveau la question comme à son point de départ et efforçons-nous de déterminer ce qu'est l'âme et quelle peut être sa définition la plus générale.

L'un des genres de l'Etre est, disons-nous, la substance; or la substance, c'est, en un premier sens, la matière, c'est-à-dire ce qui, par soi, n'est pas une chose déterminée; en un second

sens, c’est la figure et la forme, suivant laquelle, dès lors, la matière est appelée un être déterminé; et, en un troisième sens, c’est le composé de la matière et de la forme Or la matière est puissance, et la forme, entéléchie, et ce dernier terme se dit en deux sens: l’entéléchie est soit comme la science, soit comme l’exercice de la science.

Mais ce que l’opinion commune reconnaît, par dessus tout, comme des substances, ce sont les corps, et, parmi eux, les corps naturels, car ces derniers sont principes des autres, Des corps naturels, les uns ont la vie et les autres ne l’ont pas: et par "vie" nous entendons le fait de se nourrir, de grandir et de dépérir par soi-même. Il en résulte que tout corps naturel ayant la vie en partage sera une substance, et substance au sens de substance composée. Et puis qu’il s’agit là, en outré, d’un corps d’une certaine qualité, c’est-à-dire d’un corps possédant la vie, le corps ne sera pas identique à l’âme, car le corps animé n’est pas un attribut d’un sujet, mais il est plutôt lui-même substrat et matière. Par suite, l’âme est nécessairement substance, en ce sens qu’elle est la forme d’un corps naturel ayant la vie en puissance. Mais la substance formelle est entéléchie; l’âme est donc l’entéléchie d’un corps de cette nature.

Mais l’entéléchie se prend en un double sens; elle est tantôt comme la science, tantôt comme l’exercice de la science, Il est ainsi manifeste que l’âme est une entéléchie comme la science, car le sommeil aussi bien que la veille impliquent la présence de l’âme, la veille étant une chose analogue à l’exercice de la science, et le sommeil, à la possession de la science, sans l’exercice. Or l’antériorité dans l’ordre de la génération appartient, dans le même individu, à la science. C’est pourquoi l’âme est, en définitive, une entéléchie première d’un corps naturel ayant la vie en puissance, c’est-à-dire d’un corps organisé.

Et les parties de la plante sont aussi des organes, mais extrêmement simples: par exemple, la feuille est l’abri du péricarpe, et le péri carpe, du fruit; les racines sont l’analogue de la bouche, car toutes deux absorbent la nourriture.

Si donc c’est une définition générale, applicable à toute espèce d’âme, que nous avons à formuler, nous dirons que l’âme est l’entéléchie première d’un corps naturel organisé. C’est aussi pourquoi il n’y a pas à rechercher si l’âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu’on ne le fait pour la cire et l’empreinte, ni d’une manière générale, pour la matière d’une chose quelconque et e dont elle est la matière. Car l’Un et l’Etre se prennent en plusieurs acceptions, mais leur sens fondamental c’est l’entéléchie.

Nous avons donc défini, en termes généraux, ce qu’est l'âme: elle est une substance au sens de forme, c’est-à-dire la quiddité d’un corps d’une qualité déterminée. Supposons, par exemple, qu’un instrument, tel que la hache, fût un corps naturel: la quiddité de la hache serait sa substance, et ce serait son âme; car si la substance était séparée de la hache, il n’y aurait plus de hache, sinon par homonymie Mais, en réalité, ce n’est qu’une hache En effet, ce n’est pas d’un corps de cette sorte que l’âme est la quiddité et la ‘forme, mais d’un corps naturel de telle qualité c’est-à-dire ayant un principe de mouvement et de repos en lui-même.

Appliquons maintenant ce que nous venons de dire aux parties du corps vivant. Si l’oeil, en effet, était un animal, la vue serait son âme: car c’est là la substance formelle de l’oeil. Or l’oeil est la matière de la vue, et la vue venant à faire défaut, il n’y a plus d’oeil, sinon par homonymie, comme un oeil de pierre ou un oeil dessiné. Il faut ainsi étendre ce qui est vrai des parties, à l’ensemble du corps vivant. En effet, ce que la partie de l’âme est à la partie du corps, la sensibilité tout entière l’est à l’ensemble du corps sentant, en tant que tel.

D’autre part, ce n’est pas le corps séparé de son âme qui est en puissance capable de vivre: c’est celui qui la possède encore. Ce n’est pas davantage la semence et le fruit, lesquels sont, en puissance seulement, un corps de telle qualité.

Ainsi donc, c'est comme le tranchant de la hache et la vision que la veille aussi est entéléchie; tandis que c'est comme la vue et le pouvoir de l'outil que l'âme est entéléchie; le corps, lui, est seulement ce qui est en puissance Mais de même que l'oeil est la pupille jointe à la vue, ainsi, dans le cas qui nous occupe, l'animal est l'âme jointe au corps.

L'âme n'est donc pas séparable du corps, tout au moins certaines parties de l'âme, si l'âme est naturellement partageable: cela n'est pas douteux. En effet, pour certaines parties du corps, leur entéléchie est celle des parties elles-mêmes. Cependant rien n'empêche que certaines autres parties, du moins, ne soient séparables, en raison de ce qu'elles ne sont les entéléchies d'aucun corps.

De plus, on ne voit pas bien si l'âme est l'entéléchie du corps, comme le pilote, du bateau.

Ce que nous venons de dire doit suffire pour un exposé en résumé et une esquisse d'une définition générale de l'âme.

Chapitre 2: Explication de la définition de l'âme.

Puisque c'est de données en elles-mêmes indistinctes, mais plus évidentes pour nous que provient ce qui est clair et logiquement plus connaissable, nous devons tenter de nouveau, de cette façon-là du moins, d'aborder l'étude de l'âme. Car non seule ment le discours exprimant la définition doit énoncer ce qui est en fait ainsi que procèdent la plupart des définitions, mais elle doit encore contenir la cause et la mettre en lumière. En fait, c'est sous forme de simples conclusions que les définitions sont d'ordinaire énoncées. Par exemple, qu'est-ce que la quadrature? C'est dans l'opinion commune la construction d'un rectangle équilatéral égal à' un rectangle oblong donné. Mais une telle définition est seulement l'expression de la conclu sion. Dire, au contraire, que la quadrature est la découverte d'une moyenne, c'est indiquer la cause de l'objet défini.

Nous posons donc, comme point de départ de notre enquête, que l'animé diffère de l'inanimé par la vie. Or le terme "Vie" reçoit plusieurs acceptions, et il suffit qu'une seule d'entre elles se trouve réalisée dans un sujet pour que nous disions qu'il vit: que ce soit, par exemple, l'intellect, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, ou encore le mouvement de nutrition, le décroissement et l'accroissement.

C'est aussi pourquoi tous les végétaux semblent bien avoir la vie, car il apparaît, en fait, qu'ils ont en eux-mêmes une faculté et un principe tel que, grâce à lui, ils reçoivent accroisse ment et décroissement selon des directions locales contraires. En effet, ce n'est pas seulement vers le haut qu'ils s'accroissent, à l'exclusion du bas, mais c'est pareillement dans ces deux directions; ils se développent ainsi progressivement de tous côtés et continuent à vivre aussi longtemps qu'ils sont capables d'absorber la nourriture.

Cette faculté peut être séparée des autres, bien que les autres ne puissent l'être d'elle, chez les êtres mortels du moins. Le fait est manifeste dans les végétaux, car aucune des autres facultés de l'âme ne leur appartient.

C'est donc en vertu de ce principe que tous les êtres vivants possèdent la vie. Quant à l'animal, c'est la sensation qui est à la base de son organisation même, en effet, les êtres qui ne se meuvent pas et qui ne se déplacent pas, du moment qu'ils possèdent la sensation, nous les appelons des animaux et non plus seulement des vivants.

Maintenant, parmi les différentes sensations, il en est une qui appartient primordialement à tous les animaux: c'est le toucher. Et de même que la faculté nutritive peut être séparée du

toucher et de toute sensation, ainsi le toucher peut l'être lui-même des autres sens (Par faculté nutritive, nous entendons cette partie de l'âme que les végétaux eux-mêmes ont en partage; les animaux, eux, possèdent manifestement tous, le sens du toucher). Mais pour quelle raison en est-il ainsi dans chacun de ces cas, nous en parlerons plus tard

Pour l'instant, contentons-nous de dire que l'âme est le principe des fonctions que •nous avons indiquées et qu'elle est définie par elles, savoir par les facultés motrice, sensitive, dianoétique, et par le mouvement.

Mais chacune de ces facultés est-elle une âme ou seulement une partie de l'âme, et, si elle en est une partie, l'est-elle de façon à n'être séparable que logiquement ou à l'être aussi dans le lieu?

Pour certaines d'entre elles, la solution n'est pas difficile à apercevoir, mais, pour d'autres, il y a difficulté. Ce qui se passe dans le cas des plantes, dont certaines, une fois divisées, continuent manifeste ment à vivre, bien que leurs parties soient séparées les unes des autres (ce qui implique que l'âme qui réside en elles est, dans chaque plante, une en entéléchie, mais multiple en puissance), nous le voyons se produire aussi, pour d'autres différences de l'âme, chez les insectes qui ont été segmentés. Et, en effet, chacun des segments possède la sensation et le mouvement local; et, s'il possède la sensation, il possède aussi l'imagination et le désir, car là où il y a sensation il y a aussi douleur et plaisir, et là où il y a douleur et plaisir, il y a aussi nécessairement appétit.

Mais en ce qui touche l'intellect et la faculté théorétique, rien n'est encore évident pourtant il semble bien que ce soit là un genre de l'âme tout différent, et que seul il puisse être séparé du corps, comme l'éternel, du corruptible.

Quant aux autres parties de l'âme, il est clair, d'après ce qui précède, qu'elles ne sont pas séparées de la façon dont certains philosophes le prétendent que pourtant elles soient logiquement distinctes, c'est ce qui est évident. En effet, la quiddité de la faculté sensitive est différente de celle de la faculté opinante puisque l'acte de sentir est autre que l'acte d'opiner. Et il en est de même pour chacune des autres facultés ci-dessus énumérées.

De plus, certains animaux possèdent toutes ces facultés, certains autres quelques-unes seulement, d'autres enfin une seule (et c'est ce qui différenciera les animaux entre eux). Mais pour quelle raison en est-il ainsi, nous l'examinerons plus tard C'est à peu près le cas aussi pour les sensations certains animaux les ont toutes, d'autres quelques-unes seulement, d'autres enfin une seule, la plus indispensable, le toucher.

Mais l'expression "ce par quoi nous vivons et percevons" se prend en un double sens, comme " ce par quoi nous connaissons ", autre expression qui désigne tantôt la science et tantôt l'âme (car c'est par l'un ou par l'autre de ces deux termes que nous disons, suivant le cas, connaître); c'est ainsi encore que "ce par quoi nous sommes en bonne santé signifie soit la santé, soit une certaine partie du corps, soit même le corps tout entier. Or, dans tous ces exemples, la science et la santé sont la figure, la forme en quelque sorte, la notion, et, pour ainsi dire, l'acte du sujet capable de recevoir, dans un cas, la science, et dans l'autre, la santé (car il semble bien que ce soit dans le patient, dans ce qui subit la disposition, que se réalise l'acte de l'agent);d'autre part, l'âme est, au sens primordial, ce par quoi nous vivons, percevons et pensons: il en résulte qu'elle sera notion et forme, et non pas matière et substrat.

En effet la substance se prend, comme nous l'avons dit en trois sens, dont l'un désigne la forme, un autre la matière, un autre enfin le composé des deux, la matière étant puissance. et la forme, entéléchie; d'autre part, puisque c'est l'être animé qui est ici le composé de la matière et de la forme, le corps ne peut pas être I'entéléchie de l'âme; c'est l'âme qui est l'entéléchie d'un corps d'une certaine nature. Par conséquent, c'est à bon droit que des

penseurs ont estimé que l'âme ne peut être ni sans un corps, ni un corps: car elle n'est pas un corps, mais quelque chose du corps. Et c'est pourquoi elle est dans un corps, et dans un corps d'une nature déterminée et nullement à la façon dont nos prédécesseurs l'adaptaient au corps, sans ajouter aucune détermination sur la nature et la qualité de ce corps, bien qu'il soit manifeste que n'importe quoi ne soit pas susceptible de recevoir n'importe quoi. C'est à un même résultat qu'aboutit d'ailleurs le raisonnement': l'entéléchie de chaque chose survient naturellement dans ce qui est en puissance cette chose, autrement dit; dans la matière appropriée.

Que l'âme soit donc une certaine entéléchie et la forme de ce qui possède la puissance d'avoir une nature déterminée, cela est évident d'après ce que nous venons de voir.

Chapitre 3: Les facultés des vivants.

Les facultés de l'âme dont nous venons de parler appartiennent toutes à certains êtres vivants comme nous l'avons dit. Elles sont les facultés nutritives, désirantes, sensitives, locomotrices et noétiques.

Les plantes ne possèdent que la faculté nutritive. D'autres vivants possèdent celle-ci et de plus, la faculté sensitive; et, s'ils possèdent la faculté sensitive, ils possèdent aussi la faculté désirante, car sont du désir l'appétit, le courage et la volonté; or les animaux possèdent, tous, au moins l'un des sens, savoir le toucher, et là où il y a sensation, il y a aussi plaisir et douleur, et ce qui cause le plaisir et la douleur et les êtres qui possèdent ces états ont aussi l'appétit, car l'appétit est le désir de l'agréable.

De plus, tous les animaux ont la sensation de l'aliment, car le toucher est le sens de l'aliment. En effet, des choses sèches, humides, chaudes et froides constituent exclusivement la nourriture de tous les animaux (et ces qualités sont perçues par le toucher, tandis que les autres sensibles ne le sont pas, sauf par accident), car le son, la couleur, ni l'odeur ne contribuent en rien à l'alimentation; quant à la saveur, elle est l'une des qualités tangibles. Or la faim et la soif sont appétit, la faim, du sec et du chaud, la soif, du froid et de l'humide; et la saveur est en quelque sorte un assaisonnement de ces qua lités. Nous aurons à éclaircir ces points dans la suite. Pour l'instant, qu'il nous suffise de dire qu'à ceux des animaux qui possèdent le toucher, le désir appartient également. Quant à savoir s'ils possèdent l'imagination, la question est douteuse et elle sera à examiner plus tard.

A certains animaux appartient en outre la faculté de locomotion, d'autres ont encore la faculté noétique et l'intellect par exemple l'homme et tout autre être vivant, s'il en existe, qui soit d'une nature semblable ou supérieure.

Il est donc évident que s'il y a une notion commune de l'âme, ce ne peut être que de la même façon qu'il y en a une de la figure; car, dans ce dernier cas, il n'y a pas de figure en dehors du triangle et des figures qui lui sont consécutives, et, dans le cas qui nous occupe, il n'y a pas d'âme non plus en dehors des âmes que nous avons énumérées. Cependant les figures elles-mêmes pourraient être dominées par une notion commune qui s'applique rait à toutes; mais, par contre, elle ne conviendrait proprement à aucune. De même pour les âmes que nous avons énumérées. Aussi est-il ridicule de rechercher, par dessus ces choses et par-dessus d'autres, une définition commune, qui ne sera la définition propre d'aucune réalité, et de ne pas, laissant de côté une telle définition, s'attacher au propre et à l'espèce indivisible Et le cas de l'âme est tout à fait semblable à celui des figures: toujours, en effet, l'antérieur est contenu en puissance dans ce qui lui est consécutif, aussi bien pour les figures que pour les êtres animés:

par exemple, dans le quadrilatère est contenu le triangle, et dans l'âme sensitive, la nutritive. Par conséquent, pour chaque classe d'êtres, il faut rechercher quelle espèce d'âme lui appartient, quelle est, par exemple, l'âme de la plante, et celle de l'homme ou celle de l'animal.

Mais par quelle raison expliquer une consécution de ce genre dans les âmes: c'est ce qu'il faudra examiner. Sans l'âme nutritive, en effet, il n'y a pas d'âme sensitive, tandis que, chez les plantes, l'âme nutritive existe séparément de l'âme sensitive. De même encore, sans le toucher, aucun autre sens n'existe, tandis que le toucher existe sans les autres sens, car beaucoup d'animaux ne possèdent ni la vue, ni l'ouïe, ni la sensation de l'odeur. De plus, parmi les êtres sentants, les uns possèdent la faculté de locomotion, et les autres ne l'ont pas. En dernier lieu, certains animaux, et c'est le petit nombre, possèdent le raisonnement et la pensée, car ceux des êtres corruptibles qui sont doués du raisonnement ont aussi les autres facultés, tandis que ceux qui possèdent l'une quelconque de ces dernières ne possèdent pas tous le raisonnement: au contraire, certains n'ont même pas l'imagination, d'autres 'vivent seulement par elle. Quant à ce qui concerne l'esprit théorétique, c'est une autre question.

Ainsi donc, parler de chacune de ces espèces d'âmes en particulier est évidemment aussi la façon la mieux appropriée de parler de l'âme.

Chapitre 4: La faculté végétative ou nutritive.

Quand on se propose de faire porter son examen sur les différentes facultés, il est indispensable de saisir d'abord l'essence de chacune d'elles, et de ne rechercher qu'ensuite, de cette façon, les propriétés dérivées et les autres. Mais s'il faut définir ce qu'est chacune de ces facultés, par exemple ce qu'est la faculté intellectuelle, ou la faculté sensitive, ou la faculté nutritive, auparavant encore il faut établir ce qu'est l'acte de penser et ce qu'est l'acte de sentir, puisque les actes et les opérations sont logiquement antérieurs aux puissances. Et, s'il en est ainsi, comme il faut encore, avant ces actes, avoir étudié leurs opposés, c'est de ces derniers que, toujours pour la même raison, nous devrons d'abord traiter: et par opposés, j'entends l'aliment, le sensible et l'intelligible C'est donc de l'aliment et de la génération que nous devons d'abord parler.

En effet, l'âme nutritive appartient aussi aux êtres animés autres que l'homme, elle est la première et la plus commune des facultés de l'âme, et c'est par elle que la vie appartient à tous les êtres. Ses fonctions sont la génération et l'usage de l'aliment. Car la plus naturelle des fonctions pour tout être vivant qui est achevé et qui n'est pas incomplet ou dont la génération n'est pas spontanée, c'est de créer un autre être semblable à lui, l'animal un animal, et la plante une plante, de façon à participer à l'éternel et au divin, dans la mesure du possible. Car tel est l'objet du désir de tous les êtres, la fin de leur naturelle activité. Or le terme "fin" est pris en un double sens: c'est, d'une part, le but lui-même, et, d'autre part, l'être pour qui ce but est une fin. Puis donc qu'il est impossible pour l'individu de participer à l'éternel et au divin d'une façon continue, par le fait qu'aucun être corruptible ne peut demeurer le même et numériquement un, c'est seulement dans la mesure où il peut y avoir part que chaque être y participe, l'un plus, l'autre moins; et il demeure ainsi non pas lui-même, mais semblable à lui-même, non pas numériquement un, mais spécifiquement un

L'âme est cause et principe du corps vivant. Ces termes, "cause" et "principe", se prennent en plusieurs acceptions, mais l'âme est pareillement cause selon les trois modes que nous avons

déterminés; elle est, en effet, l'origine du mouvement elle est la fin, et c'est aussi comme la substance formelle des corps animés que l'âme est cause.

Qu'elle soit cause comme substance formelle, c'est évident, car la cause de l'être est, pour toutes choses, la substance formelle: or c'est la vie qui, chez tous les êtres vivants, constitue être, et la cause et le principe de leur vie, c'est l'âme, De plus, la forme de l'être en puissance, c'est l'entéléchie.

Il est manifeste que, comme fin aussi, l'âme est cause. De même, en effet, que l'intellect agit en vue d'une chose, c'est ainsi qu'agit la nature, et cette chose est sa fin Or une fin de ce genre chez les animaux, c'est l'âme, et cela est conforme à la nature, car tous les corps naturels vivants sont de simples instruments de l'âme, aussi bien ceux des plantes que ceux des animaux: c'est donc que l'âme est bien leur fin. On sait que le terme "fin" est pris en un double sens d'une part, le but lui-même, et, d'autre part, l'être pour qui ce but est une fin.

Mais, en outre, le principe premier du mouvement local, c'est aussi l'âme; seulement, tous les êtres vivants ne possèdent par cette faculté. L'altération et l'accroissement sont encore dus à l'âme: en effet, la sensation semble bien être une c altération, et nul être n'est capable de sentir s'il n'a l'âme en partage. Il en est de même en ce qui concerne l'accroissement et le décroissement, car rien ne décroît, ni ne croît naturellement qui ne soit nourri, et rien n'est nourri qui n'ait la vie en partage.

Il y a un sujet dans lequel EMPEDOCLE ne s'est pas exprimé comme il convient: c'est quand il a ajouté que l'accroissement se produit, chez les plantes, vers le bas. par le développement de la racine, parce que la terre se porte naturellement dans cette direction, et vers le haut, parce que le feu se porte de même dans cette direction opposée En effet, EMPEDOCLE n'entend pas avec exactitude le haut et le bas: en fait, le haut et le bas ne sont pas les mêmes pour chaque être que pour l'Univers mais ce qu'est la tête aux animaux, les racines le sont aux plantes, s'il est vrai qu'il faille juger de la différence et de l'identité des organes par leurs fonctions. De plus dans ce système qu'est-ce qui assure l'union du feu et de la terre se portant dans des directions contraires? Ils se sépareront, en effet, s'il n'existe pas quelque principe pour les en empêcher. Mais si ce principe existe, c'est lui qui est l'âme et la cause de l'accroissement et de la nutrition.

Certains philosophes pensent, de leur côté, que la nature du feu est, au sens absolu, la cause de la nutrition et de l'accroissement; car il apparaît, en fait, que c'est le seul des corps ou des éléments qui se nourrisse et s'accroisse, et, dès lors, l'on serait tenté de supposer que, tant chez les plantes que chez les animaux, le feu est la cause opérative.

Mais s'il est, en un sens, une cause adjuvante il n'est pourtant pas une cause proprement dite: c'est plutôt l'âme qui joue ce rôle. En effet, l'accroissement du feu se fait à l'infini, aussi longtemps qu'il y a du combustible; par contre, pour tous les êtres dont la constitution est naturelle, il existe une limite et une proportion de la grandeur comme de l'accroisse ment: or ces déterminations relèvent de l'âme mais non du feu, et de la forme plutôt que de la matière. La même faculté de l'âme étant à la fois nutritive et génératrice, çest de la nutrition qu'il est nécessaire de traiter d'abord, car la faculté en question se définit par rapport aux autres au moyen de cette fonction. On pense d'ordinaire que le contraire est l'aliment du contraire; non pas que tout contraire soit l'aliment de tout contraire': il faut pour cela des contraires qui ont non seulement une génération réciproque, mais encore un accroissement réciproque. (Car beaucoup de choses s'engendrent réciproquement, mais toutes ne sont pas des quantités:

c'est ainsi que le sain provient du malade.) Il apparaît aussi que même ces derniers contraires ne sont pas réciproquement aliment de la même façon: l'eau, par exemple, est aliment du feu,

tandis que le feu n'alimente pas l'eau. C'est donc surtout des corps simples, semble-t-il, qu'on peut dire que l'un des deux contraires est aliment, et l'autre alimenté.

Mais cette théorie soulève une difficulté. Certains philosophes soutiennent, en effet, que le semblable est nourri, aussi bien qu'accru, par le semblable; les autres, ainsi que nous l'avons dit admettent universellement que le contraire est alimenté par le contraire, attendu, selon eux, que le semblable ne peut pâtir sous l'action du semblable, tandis que la nourriture est changée et digérée, et que le change ment a lieu, dans tous les cas, vers l'opposé ou l'intermédiaire. De plus ajoutent-ils l'aliment pâtit sous l'action de l'alimenté, et non celui-ci sous l'action de l'aliment, de même que ce n'est pas le charpentier qui pâtit sous l'action de la matière, mais bien cette dernière sous l'action du charpentier, le charpentier, lui, passant seulement à l'activité, en partant de l'inaction.

Mais qu'entend-on par aliment? Est-ce ce qui s'ajoute à l'être nourri, en dernier lieu, ou en premier lieu? Gela fait une différence Si les deux sont des aliments, mais l'un non digéré, et l'autre digéré, dans l'un et l'autre sens on pourra parler d'aliment: car, en tant que l'aliment est non digéré, le contraire est nourri par le contraire, mais, en tant que l'aliment est digéré, le semblable est nourri par le semblable. Par conséquent, il est clair qu'en un certain sens, ces philosophes ont, les uns et les autres, à la fois, tort et raison.

Mais puisque nul être ne se nourrit s'il n'a la vie en partage, ce qui est nourri ce sera le corps animé, en tant qu'animé, de sorte que l'aliment aussi est relatif à l'être animé, et cela non par accident.

Mais la quiddité de l'aliment est autre que celle de l'accroissant En effet, en tant que l'animé est une quantité, l'aliment est un accroissant, mais en tant que l'animé est individu et substance, l'aliment est une nourriture. Car la nourriture conserve la substance de l'animé, qui continue d'exister aussi long temps qu'il se nourrit. De plus, l'aliment est l'agent de la génération : génération non pas de l'être nourri lui-même, mais d'un être semblable à l'être nourri: déjà, en effet, la substance de l'être nourri existe, et d'ailleurs aucun être ne s'engendre lui-même, mais il assure seulement sa conservation. Il en résulte qu'un tel principe de l'âme est une faculté capable de conserver l'être, en tant que tel, qui la possède, et l'aliment ne fait que procurer à cette faculté son activité. Aussi l'être privé de nourriture n'est-il plus capable de vivre. Comme il y a donc trois facteurs pour la nutrition, savoir l'être qui est nourri, ce par quoi il se nourrit et ce qui le nourrit: d'une part, ce qui le nourrit, c'est l'âme première d'autre part l'être nourri, c'est le corps qui possède cette âme, enfin ce par quoi il est nourri, c'est l'aliment.

Et puisqu'il est juste de dénommer toute chose d'après sa fin, et que la fin est ici d'engendrer un être semblable à soi, l'âme première sera l'âme génératrice d'un être semblable à celui qui la possède.

L'expression "ce par quoi l'être se nourrit" est prise en un double sens, qui est aussi celui de "ce par quoi l'on gouverne", autre expression qui signifie à la fois la main et le gouvernail, l'une étant motrice et mue, et l'autre, mû seulement. Nous pouvons ici appliquer cette analogie en nous rappelant que tout aliment doit pouvoir être digéré, et que c'est le chaud qui opère la digestion: c'est pourquoi tout animé possède de la chaleur.

Tel est donc, schématiquement, ce que nous avions à dire de l'aliment. Nous aurons des éclaircissements à donner plus tard à son sujet, dans les ouvrages qui lui seront consacrés.

Chapitre 5: La faculté sensitive.

Ces points une fois définis, parlons, en général, de toute sensation. La sensation résulte d'un mouvement subi et d'une passion, ainsi que nous l'avons remarqué car, dans l'opinion courante, elle est une sorte d'altération. Certains philosophes disent aussi que le semblable pâtit sous l'action du semblable; en quel sens cela est possible ou impossible, c'est ce que nous avons expliqué dans notre discussion générale de l'action et de la passion. Mais voici une difficulté: pourquoi, des organes sensoriels eux-mêmes n'y a-t-il pas sensation, et pourquoi, sans les sensibles extérieurs, les sens ne produisent-ils pas de sensation, alors qu'ils contiennent pourtant le feu, la terre et les autres éléments, lesquels sont objets de sensation soit en eux-mêmes, soit dans leurs accidents? C'est donc évidemment que la faculté sensitive n'existe pas en acte, mais en puissance seulement. Aussi en est-il comme du combustible, qui ne brûle pas de lui-même sans le comburant: car il se brûlerait lui-même, et le feu en entéléchie n'aurait nullement besoin d'exister.

Et puisque nous prenons le terme "sentir" en un double sens (car nous disons que l'être qui a la puissance d'entendre et de voir, entend et voit, même s'il lui arrive d'être endormi, et nous le disons également de l'être qui entend et voit déjà en acte), c'est en un double sens qu'on doit aussi parler de la sensation: il y a la sensation en puissance et la sensation en acte. [De même encore pour le sensible, il y a ce qui est en puissance et ce qui est en acte].

Exprimons-nous donc d'abord comme s'il y avait identité entre pâtir et être mû, d'une part, et agir, d'autre part, car le mouvement est un certain acte, quoique imparfait, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs. Or toutes choses pâtissent et sont mues sous l'action d'un agent, et d'un agent en acte. D'où, en un sens, le semblable pâtit sous l'action du semblable, mais, en un autre sens, c'est sous l'action du dissemblable, comme nous l'avons expliqué. Car ce qui pâtit, c'est le dissemblable, mais une fois qu'il a pâti, il est semblable.

Mais il faut encore poser des distinctions en ce qui concerne puissance et entéléchie, car, dans la présente discussion, c'est sans préciser que nous venons d'en parler. En un sens, en effet, un être est savant à la façon dont nous dirions qu'un homme est savant, parce que l'homme rentre dans la classe des êtres qui sont savants et possèdent la science; mais, en un autre sens, nous appelons savant celui qui a déjà t science de la grammaire. Or chacun d'eux n'est pas en puissance de la même manière, mais le premier est en puissance parce que son genre et sa matière sont d'une nature de telle sorte, et l'autre, parce que, à volonté, il est capable d'exercer sa science, si aucun obstacle extérieur ne l'en empêche. Enfin celui qui exerce déjà sa science est un savant en entéléchie, et il sait, au sens propre, que cette chose-ci est l'A. Les deux premiers sont donc, l'un et l'autre, savants en puissance; seulement l'un actualise sa puissance après avoir subi une altération causée par l'étude, et avoir passé, à plusieurs reprises, d'un état contraire, à son opposé tandis que l'autre actualise sa puissance, en passant, d'une manière différente, de la simple possession de la sensation ou de la grammaire, sans l'exercice, à leur exercice même:

Le terme "pâtir" n'est pas davantage un terme simple: en un sens, c'est une certaine corruption sous l'action du con traire, tandis que, en un autre sens, c'est plutôt la conservation de l'être en puissance par l'être en entéléchie dont la ressemblance avec lui est du même ordre que la relation de la puissance à l'entéléchie En effet, c'est par l'exercice de la science que devient savant en acte l'être qui possède la science et ce passage ou bien n'est pas du tout une altération (car c'est un progrès en lui-même et vers son entéléchie), ou bien est un autre genre d'altération Aussi n'est-il pas exact de dire que le pensant, quand il pense, subit une altération, pas plus que l'architecte quand il construit. Donc, l'agent qui fait passer à l'entéléchie ce qui est en puissance, dans le cas de l'être intelligent et pensant, mérite de recevoir non pas le nom d'enseignement, mais un autre nom Quant à l'être qui, partant de la

pure puissance, apprend et reçoit la science de la part de l'être en entéléchie et capable d'enseigner, il faut dire ou bien qu'il n'en pâtit pas plus que le précédent, comme on vient de le dire de celui-ci, ou bien qu'il existe deux sortes d'altération: l'une est un changement vers les dispositions privatives, et l'autre vers les états positifs et la nature même du sujet.

Pour l'être sensitif, le premier changement se produit sous l'action du générateur: une fois engendré, il possède dès lors la sensation, à la façon d'une science. La sensation en acte, elle, correspond à l'exercice de la science, avec cette différence toutefois que, pour la première, les agents producteurs de l'acte sont extérieurs: ce sont, par exemple, le visible et le sonore, aussi bien que les sensibles restants. La raison de cette différence est que ce sont des choses individuelles dont il y a sensation en acte, tandis que la science porte sur les universaux; et ces derniers sont, en un sens dans l'âme elle-même. C'est pourquoi penser dépend du sujet lui-même,.à sa volonté, tandis que sentir ne dépend pas de lui: la présence du sensible est alors nécessaire. Il en est de même en ce qui concerne les disciplines qui ont les sensibles pour objet, et ce, pour la même raison, savoir que les sensibles font partie des choses individuelles et de choses extérieures.

Mais l'occasion d'éclaircir ces points s'offrira encore plus tard. Pour l'instant, qu'il nous suffise d'avoir établi la distinction suivante: que l'expression "être en puissance" n'est pas simple; mais, tantôt, c'est au sens où nous dirions que l'enfant est, en puissance, chef d'armée, et, tantôt, au sens où nous le dirions de l'adulte: or c'est en ce dernier sens qu'il faut l'entendre de la faculté sensitive. Mais puis qu ces puissances différentes n'ont pas reçu de noms distincts, et que, d'ailleurs, nous a avons déterminé, à leur sujet, qu'elles sont autres et la façon dont elles sont autres, nous sommes bien obligé de nous servir de "pâtir" et de "être altéré" comme de termes propres. Or la faculté sensitive est, en puissance, telle que le sensible est déjà en entéléchie, ainsi que nous l'avons dit elle pâtit donc en tant qu n'est pas semblable, mais, quand elle a pâti, elle est devenue semblable au sensible et elle est telle que lui.

Chapitre 6: Les objets des sens.

Dans l'étude de chaque sens, il faut traiter d'abord des sensibles. "Le sensible" désigne trois espèces d'objets: deux de ces espèces sont, disons- nous, perceptibles par soi, tandis que la troisième l'est par accident.

Des deux premières espèces, l'une est le sensible propre à chaque sens, et l'autre, le sensible commun à tous. J'entends par sensible propre celui qui ne peut être senti par un autre sens et au sujet duquel il est impossible de se tromper: par exemple, la vue est sens de la couleur, l'ouïe, du son, et le goût, de la saveur. Le toucher, lui, a pour objet plusieurs différences. Mais chaque sens, du moins, juge de ses sensibles propres et ne se trompe pas sur le fait même de la couleur ou du son, mais seulement sur la nature et le lieu de l'objet coloré, ou sur la nature et le lieu de l'objet sonore. Tels sont donc les sensibles qu'on dit être propres à chaque sens.

Les sensibles communs sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur; car les sensibles de ce genre ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous. C'est ainsi qu'un mouvement déterminé est sensible tant au toucher qu'à la vue.

On dit qu'il y a sensible par accident si, par exemple, on perçoit le blanc comme étant le fils de Diarès. C'est par accident, en effet, que l'on perçoit ce dernier, parce qu'au blanc est accidentellement uni l'objet senti. C'est pourquoi aussi, le sujet sentant ne subit aucune passion de la part de ce sensible en tant que tel.

De plus, des deux espèces de sensibles par soi, ce sont les sensibles propres qui sont des sensibles proprement dits, et c'est à eux qu'est adaptée naturellement la substance de chaque sens.

Chapitre 7: Le sens de la vue et son objet.

L'objet de la vue, c'est le visible. Or le visible est, en premier lieu, la couleur, et, en second lieu, une espèce d'objet qu'il est possible de décrire par le discours, mais qui, en fait, n'a pas de nom ce que nous disons là deviendra clair surtout par la suite. Le visible, en effet, est couleur et la couleur, c'est ce qui est à la surface du visible par soi et quand je dis "par soi ", j'entends non pas ce qui est visible par son essence, mais ce qui est visible parce qu'il contient en lui-même la cause de sa visibilité, Toute couleur a en elle le pouvoir de mettre en mouvement le diaphane en acte, et ce pouvoir constitue sa nature C'est pourquoi la couleur n'est pas visible sans le secours de la lumière, et c'est seulement dans la lumière que la couleur de tout objet est perçue. Aussi est-ce de la lumière qu'il faut d'abord expliquer la nature.

Il y a donc du diaphane. Et par diaphane, j'entends ce qui, bien que visible, n'est pas visible par soi, à. proprement parler, mais à l'aide d'une couleur étrangère: tels sont l'air, l'eau et un grand nombre de corps solides Car ce n'est ni en tant qu'eau, ni en tant qu'air qu'ils sont diaphanes, mais parce que, dans l'un comme dans l'autre élément, se trouve contenue une même nature, laquelle est aussi présente dans le corps éternel situé dans la région supérieure de l'Univers. La lumière est l'acte de cette substance, du diaphane en tant que diaphane, et là où' le diaphane est présent seulement en puissance, là aussi existe l'obscurité. La lumière, elle, est comme la couleur du diaphane, quand le diaphane est réalisé en entéléchie sous l'action du feu ou de quelque chose qui ressemble au corps situé dans la région supérieure, car à cette dernière substance appartient aussi un attribut qui est un et identique avec celui du feu

Nous- venons ainsi d'indiquer la nature du diaphane et celle de la lumière: à savoir, que la lumière n'est ni du feu, ni, en général, un corps, ni une émanation d'aucun corps (car, même ainsi, elle serait une sorte de corps), mais qu'elle est, en réalité, la présence du feu ou de quelque chose de ce genre, dans le diaphane: car il n'est pas possible que deux corps coexistent dans le même lieu.

On admet généralement d'ailleurs que la lumière est le contraire de l'obscurité. Mais, en réalité, l'obscurité est la privation, dans le diaphane, d'une disposition de cette nature; il en résulte évidemment que la lumière est la présence de cette disposition.

Et ce n'est pas à bon droit qu'EMPÉDOCLE (ou tout autre, s'il en fut, qui a professé la même opinion) prétend que la lumière se transporte et s'étend, à un moment donné, entre la Terre et ce qui l'environne, mais que nous ne nous en apercevons pas. Cette doctrine, en effet, contredit non seulement l'évidence de la raison, mais encore les faits: sans doute, pour une courte distance, ce mouvement pourrait nous échapper, mais que, de l'Orient à l'Occident, il passe inaperçu, c'est là une supposition par trop forte.

Le réceptacle de la couleur doit être l'incolore, comme celui du son, le silencieux. Or l'incolore comprend, d'une part, le diaphane, et, d'autre part, l'invisible ou ce qui est faiblement visible, comme paraît bien être l'obscur. Cette dernière qualité est celle du diaphane, non pas quand il est diaphane en entéléchie, mais quand il l'est en puissance; car c'est la même nature qui tantôt est obscurité, et tantôt lumière.

Mais tout ce qui est visible ne l’est pas a dans la lumière: c’est seulement vrai de la couleur propre de chaque corps. Certaines choses, en effet, ne sont pas visibles dans la lumière, mais c’est dans l’obscurité seulement qu’elles produisent une sensation: telles sont les choses qui apparaissent en feu et brillantes (elles ne sont pas désignées par un terme commun), telles que l’agaric, la corne, les têtes de poisson, les écailles et les yeux; seulement, d’aucune de ces choses on ne perçoit la couleur propre. Quant à la raison pour laquelle ces objets sont perçus dans l’obscurité, c’est une autre question.

Pour l’instant, ce qui est tout au moins évident c’est que ce qui est vu à la lumière, c’est la couleur. Et c’est aussi pourquoi la couleur n’est pas perçue sans le secours de la lumière. En effet, la quiddité de la couleur, c’est, pour elle, disions-nous, d’être capable de mouvoir le diaphane en acte; et l’entéléchie du diaphane est la lumière.

La preuve de ce que nous venons de dire résulte avec évidence de ce qui suit: si on place l’objet coloré sur l’organe même de la vue, on ne le verra pas; en fait, la couleur meut le diaphane, par exemple l’air, et celui-ci, qui est continu meut à son tour l’organe sensoriel.

DÉMOCRITE a tort, en effet, de penser que, si l’espace intermédiaire devenait vide, on pourrait voir nette ment même une fourmi qui se trouverait dans le Ciel. C’est là une chose impossible. C’est seulement, en effet, quand le sensitif subit une certaine modification que la vision se produit. Or. que ce soit la couleur elle-même, qui étant l’objet d’une vision immédiate j, produise cette modification, voilà qui est inadmissible. Reste donc qu’elle ne puisse le faire que par un intermédiaire: l’existence d’un intermédiaire en résulte ainsi nécessairement. Mais si cet espace intermédiaire devenait vide, bien loin qu’on put voir avec netteté, on ne verrait absolument rien.

Nous avons donc expliqué pour quelle raison la couleur doit être vue dans la lumière. Quant au feu, il est visible à la fois dans l’obscurité et dans la lumière: et il en doit être nécessairement ainsi, puisque c’est grâce à lui que le diaphane en puissance devient diaphane en acte.

Le raisonnement est encore le même pour le son et l’odeur aucun d’eux, en effet, ne produit de sensation par le contact avec l’organe sensoriel lui- même; mais sous l’action du son et de l’odeur, l’intermédiaire est mû, et il meut lui-même à son tour les organes sensoriels respectifs. Si, par contre, c’est sur l’organe sensoriel lui-même qu’on place l’objet sonore ou l’objet odorant, aucune sensation ne se produira.

Pour le toucher et le goût, il en est de même, en dépit des apparences. Quelle est la raison de cette différence apparente, c’est ce que nous montrerons plus loin.

L’intermédiaire des sons est l’air, celui des odeurs n’a pas de nom. Il y a, en effet, une propriété commune à l’air et à l’eau, et cette propriété, qui réside également dans l’un et dans l’autre, est à l’objet odorant dans la même relation que le diaphane à la couleur. Car il apparaît, en fait, que les animaux aquatiques, eux aussi, possèdent la sensation de l’odeur; mais l’homme et les animaux terrestres doués de la respiration sont incapables d’éprouver de sensations olfactives sans respirer. La raison de ces faits sera aussi expliquée plus tard.

Chapitre 8: Le sens de l’ouïe et son objet.

Maintenant, pour commencer, établissons des distinctions au sujet du son et de l’ouïe. Le son se dit en un double sens: il y a le son en acte et le son en puissance. Pour certaines choses, en effet, nous disons qu’elles n’ont pas de son par exemple l’éponge, la laine; pour d’autres,

qu’elles possèdent le son: c’est le cas de l’airain et, en général, de tous les corps durs et lisses, parce qu’ils ont la puissance d’émettre des sons, c’est-à-dire de rendre, dans le milieu qui est intermédiaire entre l’objet sonore et l’organe de l’ouïe, un son en acte.

La production du son en acte est toujours celle de quelque chose, par rapport à quelque chose, et dans quelque chose, car c’est un choc qui est la cause productrice du son. C’est pourquoi aussi, il est impossible que d’un unique objet provienne un son, car la distinction entre le corps frappant et le corps frappé a pour con séquence que ce qui résonne ne résonne que lorsqu’il est en rapport avec quelque chose. De plus, le choc n’a pas lieu sans un mouvement de translation Mais, comme nous l’avons dit ce n’est pas le choc de deux corps pris au hasard qui constitue le son. La laine, en effet, ne rend aucun son si on la frappe, au contraire de ce qui se passe pour l’airain et pour tous les corps lisses et creux: l’airain, c’est parce qu’il est lisse, tandis que les corps creux produisent, par répercussion, une série de chocs à la suite du premier, l’air qui a été mis en mouvement étant dans l’impossibilité de s’échapper. De plus le son est entendu dans l’air et aussi dans l’eau, quoique moins distinctement.

Toutefois la condition déterminante du son n’est ni l’air, ni l’eau: ce qu’il faut, c’est que se produise un choc de solides l’un contre l’autre et contre l’air. Cette dernière condition est remplie, quand l’air, une fois frappé résiste et ne se disperse pas. De là vient qu’il doit être frappé rapidement et fortement pour résonner. Le mouvement du corps frappant, en effet, doit prévenir la dispersion de l’air, comme si l’on frappait un tas ou une rangée de grains de sable se mouvant avec rapidité.

L’écho se produit quand l’air, maintenu en une seule masse par une cavité qui le limite et l’empêche de se disperser, renvoie l’air comme une balle. Il semble que l’écho se produit toujours, mais qu’il n’est pas toujours distinct, car il se passe pour le son ce qui se passe pour la lumière: en effet, la lumière est toujours réfléchie (sinon la lumière ne se diffuserait pas partout, mais l’obscurité régnerait en dehors des lieux éclairés par le Soleil), mais elle n’est pas toujours réfléchie d’une façon aussi parfaite que par l’eau, l’airain ou tout autre corps poli, de ma- fière à produire dans tous les cas une ombre, caractère par lequel nous définissons communément la lumière.

On dit avec raison que le vide est la cause déterminante de l’audition, car, dans l’opinion commune, le vide c’est l’air, lequel est bien la cause efficiente de l’audition, quand il est mû comme une masse continue et une, Mais, en raison de sa friabilité, il ne rend aucun son, à moins que le corps frappé ne a soit lisse: l’air devient alors un, grâce en même temps à la nature de la surface; car la surface du poli est une.

Est donc sonore le corps capable de mettre en mouvement une masse d’air, laquelle est une par continuité jusqu’à l’organe de l’ouïe. Il existe une masse d’air qui est dans une union naturelle avec l’organe de l’ouïe Et par le fait que cet organe se trouve dans l’air si l’air extérieur est mis en mouvement, l’air intérieur de l’oreille est mû lui aussi.

De là vient que l’animal n’entend pas en tous les points de son corps, et que l’air non plus ne le pénètre pas partout. Car ce n’est même pas en tous ses points que la partie du corps elle-même qui doit se mouvoir et émettre un son, renferme de l’air Ainsi donc, en lui-même, l’air est silencieux parce qu’il s’émiette facilement; mais quand il est empêché de s’émietter, son mouvement est un son. Quant à l’air qui réside dans les oreilles, il y a été emprisonné pour y être immobile, de façon à perce voir avec exactitude toutes les différences du mouvement C’est pour cela aussi que nous entendons même dans l’eau, parce que non seulement elle ne pénètre pas dans l’air qui est en union naturelle avec l’oreille, mais elle ne peut même pas entrer dans l’oreille, à cause des spirales. Et quand cela vient à se produire, on n’entend pas, pas plus d’ailleurs que dans le cas où la membrane auditive est endommagée, comme cela se passe pour la vue quand l’enveloppe de la pupille’ est malade. Mais nous avons un signe pour

reconnaître si l’on entend ou non: c’est que l’oreille saine résonne perpétuellement comme une corne car l’air emprisonné dans les oreilles se meut perpétuellement d’un mouvement propre. Pourtant le son reste quelque chose d’étranger et n’est pas propre à l’oreille même Et c’est pour cela qu’on dit communément que nous entendons par le moyen du vide et de ce qui résonne: c’est que nous entendons, en effet, par l’organe qui contient de l’air, et un air délimité.

Est-ce le corps frappé ou le corps frappant qui émet le son? N’est-ce pas plutôt l’un et l’autre, quoique d’une manière différente? En effet, le son est un mouvement, de ce qui peut être mû de la même façon que ces balles qui rebondissent dès surfaces polies quand on les lance avec force. Ainsi, comme nous l’avons indiqué ce n’est pas que tout corps émette un son quand il est frappé ou frappant: il n’y aura pas de son,par exemple, si une aiguille frappe une aiguille. Ce qu’il faut, c’est que le corps frappé soit plan, de telle sorte que l’air, rebondisse et vibre en une seule masse.

Les différences des corps sonores se manifestent dans le son en acte De même, en effet, que, sans le secours de la lumière, on ne voit pas les couleurs, de même, sans le secours du son, on ne saisit pas l’aigu et le grave, termes qui dérivent, par métaphore, des objets tangibles. Car l’aigu meut le sens en peu de temps et plus durablement, et le grave, lentement et plus passagèrement. Il n’en faut cependant pas conclure que l’aigu est le rapide, et le grave le lent, mais c’est seulement tantôt grâce à la rapidité, tantôt grâce à la lenteur que se réalise un mouvement de cette sorte. Et il semble y avoir une certaine analogie avec ce qu’est, pour le toucher, l’aigu et l’obtus. Car l’aigu fait en quelque sorte une piqûre, et l’obtus une poussée, par le fait que l’un meut en peu de temps, et l’autre lentement, de sorte que c’est seulement par voie de conséquence que l’un est rapide, et l'autre lent.

En ce qui concerne le son, restons-en là. La voix elle, est un certain son de l’être animé. Aucun des êtres inanimés, en effet, ne possède la voix; c’est seulement par analogie que certains sont dits avoir une voix: tel est le cas de la flûte, de la lyre et de tous les autres êtres inanimés qui ont registre, son musical et langage. Ils semblent, en effet, doués de voix, parce que la voix possède aussi ces caractères. Mais, en outre, un, grand nombre d’animaux n’ont pas de voix, par exemple ceux qui n’ont pas de sang, ni, même parmi ceux qui ont du sang, les poissons. Et cela est rationnel, s’il est vrai que le son est un certain mouvement de l’air. Quant aux poissons qui, dit-on, possèdent la voix comme ceux de l’Achéloüs, en réalité ils émettent seulement des sons par leurs branchies ou par quelque autre organe de ce genre. Or la voix est le son rendu par un animal, mais non pas au moyen de n’importe quelle partie de son corps. Mais puisque toute chose sonore émet des sons, par le choc de quelque chose contre quelque chose et en quelque chose, qui est l’air, il est rationnel que seuls possèdent la voix les êtres qui reçoivent l’air en eux. En effet, la nature se sert de l’air respiré en vue de deux fins, comme elle se sert de la langue à la fois en vue du goût et en vue du langage articulé: de ces deux dernières fonctions, le goût est nécessaire à la vie (c’est pour quoi d’ailleurs il appartient à un plus grand nombre d’animaux), alors que l’expression de la pensée n’est qu’en vue du bien-être il en est de même dans le cas du souffle, dont la nature se sert, d’une part, comme d’une condition nécessaire à la vie (la cause en sera indiquée ailleurs), pour régulariser la chaleur intérieure, et, d’autre part, pour produire la voix et réaliser ainsi le bien-être.

L’organe de la respiration est le larynx e, et cette partie du corps n’existe elle-même qu’en vue du poumon; car c’est dans ce dernier organe que les animaux pédestres entretiennent une plus grande quantité de chaleur que les autres. La région qui environne le coeur est aussi la première à avoir besoin de la respiration. C’est pourquoi il est nécessaire que l’air pénètre à l’intérieur de l’être qui respire. La voix est ainsi le choc de l’air respiré contre ce qu’on appelle la trachée-artère, et ce choc est produit par l’âme qui réside dans ces parties du corps, En effet, ainsi que nous l’avons dit tout son émis par l’animal n’est pas voix (car on peut

encore faire du bruit avec la langue, ou même en toussant); ce qu'il faut, c'est que le corps qui frappe soit animé et que quelque représentation accompagne son action. Car la voix est assurément un son pourvu de signification, et elle n'est pas uniquement le bruit de l'air respiré, comme la toux: en fait, elle est un choc, produit au moyen de cet air, de l'air contenu dans la trachée-artère, a contre la trachée elle-même. Et la preuve, c'est que nous ne pouvons parler ni pendant l'inspiration, ni pendant l'expiration, mais seulement quand nous retenons notre respiration: car les mouvements se font avec l'air ainsi retenu On voit clairement aussi' pourquoi les poissons sont aphones: c'est qu'ils ne possèdent pas de larynx, et ils ne possèdent pas cette partie du corps parce qu'ils ne reçoivent pas l'air en eux, ni ne respirent. Quant à savoir pour quelle raison, c'est une autre question.

Chapitre 9: Le sens de l'odorat et son objet.

Ce qui concerne l'odeur et l'odorat est moins facile à déterminer que ce que nous avons déjà exposé, Car on n'aperçoit pas aussi clairement la nature de l'odeur que celle du son ou de la couleur. La cause en est que cette sensation n'est pas en nous bien subtile mais qu'elle est même inférieure à celle d'un grand nombre d'animaux. En effet, l'homme sent les odeurs médiocrement, et il ne saisit aucune odeur indépendamment de la douleur et du plaisir, ce qui prouve bien que l'organe sensoriel manque de finesse. II est raisonnable dé penser que c'est de cette même façon que les animaux aux yeux secs perçoivent les couleurs, et que les différences des couleurs ne leur apparaissent que par la crainte ou l'absence de crainte qu'ils en reçoivent. Et telle est aussi la façon dont l'espèce humaine perçoit les odeurs. Il semble, en effet, que l'odorat présente une analogie avec le goût, et que, pareillement, les espèces des saveurs sont analogues à celles de l'odeur seulement notre sens du goût est plus subtil, parce que le goût est une sorte de toucher; or le toucher est, chez l'homme, le sens le plus développé. Pour les autres sens, en effet, l'homme le cède à beaucoup d'animaux, mais, pour la finesse du toucher, il est de loin supérieur à tous les autres. Et c'est pourquoi il est le plus intelligent des animaux. Une preuve, c'est que, à s'en tenir même à l'espèce humaine, c'est grâce à l'organe de ce sens, et à rien d'autre, qu'il y a des hommes bien doués et des hommes mal doués: car les hommes à chair dure sont mal doués sous le rapport de l'intelligence, et les hommes à chair tendre; bien doués.

De même que la saveur est tantôt douce, tantôt amère, ainsi en est-il des odeurs. Mais certains objets ont une odeur et une saveur analogues: j 'entends, par exemple, qu'ils ont une odeur douce et une saveur douce; pour d'autres, c'est le contraire. De même encore une odeur est aigre, irritante, acide ou grasse. Mais, comme nous l'avons dit, par le fait que les odeurs ne sont pas, à beaucoup près, aussi faciles à discerner que les saveurs, c'est de celles-ci qu'elles ont pris leurs noms, en vertu de la ressemblance des choses, L'odeur douce, en effet, vient du safran et du miel, et l'odeur aigre, du thym et de choses de ce genre. Et il en est ainsi dans tous les autres cas.

Et de même que l'ouïe (et chacun des sens) est sens soit du sonore, soit du non sonore, et la vue soit du visible, soit de l'invisible, ainsi l'odorat est sens, à la fois, de l'odorant et de l'inodore. Une chose est inodore soit parce qu'elle ne peut avoir absolument aucune odeur, soit parce qu'elle a une odeur faible ou médiocre. Même ambiguïté pour le terme "insipide".

L'odorat s'exerce, lui aussi, au moyen d'un intermédiaire, savoir l'air ou même l'eau, car les animaux aquatiques également (aussi bien ceux qui ont du sang que ceux qui n'ont pas de

sang) semblent percevoir l’odeur, comme les animaux qui vivent dans l’air: certains d’entre eux en effet, se dirigent de loin vers leur nourriture, quand ils se trouvent attirés par l’odeur.

Aussi y a-t-il une difficulté manifeste dans le fait que, la perception de l’odeur s’effectuant chez tous les animaux de la même manière, l’homme est le seul à ne pouvoir sentir qu’en aspirant l’air: si, au lieu d’aspirer, il exhale ou retient son souffle, il ne sent rien, ni de loin, ni de près, quand bien même le corps odorant serait placé à. l’intérieur, sur la narine même. (Que l’objet placé sur l’organe sensoriel lui-même ne puisse être perçu, ç’est là une règle commune à tous les animaux; mais ne pouvoir sentir sans aspirer, cela est propre à l’homme: le fait est évident pour qui en tente l’expérience). Il en résulte que les animaux qui n’ont pas de sang devraient, puisqu’ils ne respirent pas, posséder quelque sens autre que ceux dont nous avons parlé Mais, en réalité, c’est impossible, puisque c’est l’odeur qu’ils perçoivent: car la sensation de l’odorant, de ce qui sent mauvais et de ce qui sent bon, ne peut être que l’odorat De plus il apparaît, en fait, que ces animaux périssent sous l’action des mêmes odeurs puissantes qui font périr l'homme, par exemple celles du bitume, du soufre et des substances de ce genre. Il est donc nécessaire qu’ils perçoivent les odeurs, tout en ne respirant pas.

En réalité, il semble bien que, chez l'homme, l’organe olfactif diffère de celui des autres animaux, comme ses yeux diffèrent- de ceux des animaux qui ont les yeux secs. Car les yeux de l’homme ont pour cloison et, en quelque sorte, pour enveloppe, les paupières, et, si on ne les remue pas ou si on ne les relève pas, on ne voit pas, au lieu que les animaux aux yeux secs ne possèdent rien de tel, mais voient immédiatement ce qui arrive dans le diaphane, Ainsi, semble-t-il, l’organe olfactif, chez certains animaux, a est à découvert comme l’oeil de ces animaux aux yeux secs, tandis que, chez d’autres, qui reçoivent l’air en eux, il possède un opercule, qui s’écarte quand ils respirent, grâce la dilatation des veines et des pores. Telle est la raison aussi pour laquelle les animaux qui respirent ne sentent pas l’odeur dans l’humide: car il leur faut, pour sentir, respirer, ce qu’il leur est impossible de faire dans l’humide. L’odeur est relative au sec comme la saveur l’est à l’humide, et l’organe olfactif est, en puissance, sec aussi.

Chapitre 8: Le sens du goût et son objet.

Le sapide est une sorte de tangible, et telle est la raison pour laquelle il n’est pas perçu par le moyen d’un’ corps intermédiaire étranger car le toucher ne l’est pas davantage. Et le corps dans lequel résidé la saveur, le sapide, est dans l’humide pris comme sa matière or l’humide est un certain tangible. C’est pourquoi, même si nous vivions dans l’humide, nous percevrions le doux qui y serait introduit, et la sensation ne nous arriverait pas par l’intermédiaire de l’eau, mais par le fait du mélange du sapide avec l’humide, comme pour un breuvage La couleur, au contraire, ce n’est pas de cette façon, c’est-à-dire par le fait d’un mélange qu’elle est perçue, pas plus d’ailleurs que par des effluves. Rien donc dans les saveurs qui corresponde à l’intermédiaire; mais de même que le visible est la couleur, ainsi le sapide est la saveur. Seulement, rien ne produit une sensation de saveur sans humidité; mais la cause productrice doit contenir de l’humidité en acte ou en puissance: tel est le salé, car il se dissout lui-même facilement et exerce une action dissolvante sur la langue.

Comme la vue est sens du visible et de l’invisible (car l’obscurité est invisible, mais la vue la discerne aussi), et, en outre, de ce qui est trop brillant (et qui est également invisible, bien qu’autrement que l’obscurité); que l’ouïe est, de même, sens du son et du silence (le premier étant audible, et le second inaudible), et, en outre, du son intense, à la façon dont la vue l’est du brillant (car, si le son faible est inaudible, le son fort et violent, d’une certaine façon l’est

aussi); et on appelle invisible, soit ce qui n'est absolument pas visible (au sens où s'applique aussi, dans d'autres cas, le terme "impossible"), soit ce qui étant naturellement visible ne l'est pas en fait, ou l'est médiocrement, comme cela se passe respectivement pour l'animal apode et le fruit sans noyau, ainsi en est-il pour le goût, sens du sapide et de l'insipide, l'insipide étant ce qui possède une saveur faible, ou médiocre, ou destructive du goût. Et il semble bien que le principe du sapide soit le potable et le non potable, car l'un et l'autre sont une sorte de sapide seulement le dernier est une saveur faible et destructive du goût, tandis que le premier est conforme à sa nature. Le potable est d'ailleurs commun au toucher et au goût.

Mais puisque le sapide est humide, il est indispensable que l'organe sensoriel qui le perçoit ne soit ni humide en entéléchie, ni pourtant incapable de devenir humide. En effet, l'organe du goût subit une passion sous l'action du sapide en tant que sapide est donc nécessaire que soit humidifié ce qui peut l'être sans dommage pour sa substance tout en n'étant pas humide en acte, savoir l'organe gustatif. La preuve, c'est que la langue ne perçoit la saveur ni quand elle est trop sèche, ni quand elle est trop humide: dans ce dernier cas, en effet, le contact se produit avec l'humidité primitive comme il arrive à l'homme qui, après avoir goûté une saveur puissante, en goûte une autre, ou aux malades à qui tout parait amer, parce que c'est avec la langue pleine d'une humidité de cette sorte qu'ils perçoivent.

Dans les saveurs, comme aussi dans les couleurs, on distingue, d'une part, les espèces simples, qui sont les contraires, savoir le doux et l'amer; d'autre part, les espèces dérivées, soit du premier, comme l'onctueux, soit du second, comme le salé; enfin, intermédiaires entre ces dernières saveurs, l'aigre, l'âpre, l'astringent et l'acide à peu de chose près, telles paraissent être, en effet, les différences des saveurs. Il en résulte que la faculté gustative est ce qui est tel en puissance, et le sapide est la cause qui la fait passer à l'entéléchie.

Chapitre 11: Le sens du toucher et son objet.

Ce qu'on peut dire du tangible, on peut le dire du toucher. Si, en effet, le toucher n'est pas un seul sens mais plusieurs sens, il est nécessaire par là même que les sensibles tangibles soient multiples. Mais la question se pose d'abord de savoir si, en fait, il y a plusieurs sens du toucher ou un seul.

En outre, quel est l'organe de la faculté du toucher? Est-ce la chair, et, chez les autres êtres qui n 'ont pas de chair, l'analogue de la chair? Ou bien n'en est-il rien, mais la chair est-elle seulement l'intermédiaire, l'organe sensoriel premier étant, en réalité, quelque autre organe interne?

Et, en effet, toute sensation semble bien être sensation d'une seule contrariété: pour la vue, par exemple, celle du blanc et du noir, pour l'ouïe, de l'aigu et du grave, pour le goût, de l'amer et du doux; dans le tangible, au contraire, sont comprises plusieurs contrariétés: le chaud et le froid, le sec et l'humide, le dur et le mou, et ainsi de suite.

On peut apporter un semblant de réponse à cette difficulté : c'est de dire que les autres sens saisissent, eux aussi, des contrariétés multiples par exemple, dans la voix, on trouve non seulement l'aigu et le grave, mais encore l'intensité et la faiblesse, la douceur et la rudesse de la voix et autres déterminations de cette sorte. Et il y a aussi, en ce qui concerne la couleur, d'autres différences analogues. Cela est vrai, mais quelle est la chose unique qui serait substrat du toucher, comme le son est substrat de l'ouïe, c'est ce qu'on ne voit pas.

D'autre part, l'organe sensoriel est-il interne, ou n'en est-il rien, mais est-ce immédiatement la chair elle-même? Aucune indication ne semble pouvoir être tirée de ce que la sensation naît

en même temps que le contact. Car, de fait, si on étend autour de la chair une sorte de membrane qu'on a préparée, celle-ci, au moment même du contact, n'en transmet pas moins la sensation; pourtant il est évident que l'organe sensoriel n'est pas dans cette membrane. Et même si la membrane venait à s'unir naturellement à la chair, la sensation serait transmise encore plus rapidement. C'est pourquoi cette partie du corps Semble se comporter à la façon d'une enveloppe d'air qui adhèrerait naturellement à nous Nous croirions alors, en effet, percevoir par un seul organe le son, la couleur et l'odeur, et que la vue, l'ouïe et l'odorat constituent un seul sens. Mais, en réalité, par le fait que les milieux, à travers lesquels les mouvements se produisent, sont séparés de notre corps, les organes sensoriels dont nous venons de parler sont manifestement distincts l'un de l'autre. Mais, pour le toucher, ce point n'est pas, pour l'instant, bien clair.

Il est, en effet, impossible de constituer le corps animé à partir de l'air ou de l'eau, puisqu'il doit être quelque chose de solide. Reste que ce soit un mixte de terre et de ces éléments, comme tendent à l'être la chair et son analogue. Il est donc nécessaire que le corps naturellement adhérent à l'organisme soit l'intermédiaire de la faculté du toucher, à travers lequel se produit la multiplicité des sensations. Et ce qui prouve bien leur multiplicité, c'est le cas du toucher quand il s'exerce par la langue: car cette même partie du corps qui perçoit la saveur, perçoit aussi tous les tangibles. Si donc le reste de la chair pouvait aussi avoir la sensation de la saveur, le goût et le toucher nous paraîtraient former un seul et même sens: si, en fait, ils sont deux, c'est parce que leurs organes ne sont pas inter changeables.

Mais voici une difficulté. S'il est vrai que tout corps a une profondeur, c'est-à-dire la troisième dimension, et que, un corps quelconque étant inter posé entre deux autres corps, il n'est pas possible que ces deux corps soient en contact réciproque; si, d'autre part, l'humide n'existe pas indépendamment d'un corps ni le mouillé' non plus, mais s'il est nécessaire qu'ils soient eau ou tout au moins con tiennent de l'eau; si, par suite, les corps qui sont en contact réciproque dans l'eau, étant donné que leurs surfaces externes ne sont pas sèches, doivent avoir entre eux l'eau dont leurs extrémités sont couvertes; si tout cela est vrai, ii est impossible qu'un corps entre, dans l'eau, véritablement en contact avec un autre, et pas davantage dans l'air (car l'air se comporte de la même façon envers les corps qui s'y trouvent, que l'eau envers les corps qui sont dans l'eau; mais ce fait échappe davantage à notre attention, comme il arrive aux animaux qui vivent dans l'eau de ne pas s'apercevoir qu'un corps mouillé touche un autre corps mouillé).

Le problème est alors le suivant: c'est de savoir si, pour tous les sensibles, la sensation a lieu de la même façon, ou bien si c'est d'une certaine façon pour les uns et d'une autre façon pour les autres, comme on croit communément aujourd'hui que le goût et le toucher s'exercent par le contact, et les autres sens, à distance. Mais cette distinction n'est pas fondée; en réalité, même le dur et le mou, c'est à travers d'autres corps que nous les percevons, exactement comme le sonore, le visible et l'odorant; seulement, pour ces derniers, la perception se fait à distance, tandis que pour les autres, elle se fait de près: c'est pourquoi la présence d'un intermédiaire nous échappe alors. De toute façon, en effet, nous percevons toutes choses par un milieu; seulement, dans ces cas, on ne s'en doute pas. Pourtant, comme nous l'avons dit aussi précédemment, si c'était par une membrane que nous percevions tous les tangibles sans nous rendre compte de son interposition, nous nous comporterions de la même manière que nous le faisons maintenant dans l'eau et dans l'air: car nous croyons bien, en fait, toucher les sensibles eux- mêmes, et qu'il n'existe aucun milieu intermédiaire. Mais il y a une différence entre le tangible, d'une part, et les visibles et les sonores, d'autre part: ces derniers, nous les percevons parce que l'intermédiaire produit m'i certain effet sur nous; pour les tangibles, au contraire, la perception ne s'effectue pas sous l'action de l'intermédiaire, mais en même temps que l'intermédiaire, à la façon de l'homme frappé à travers son bouclier: ce n'est pas

que le bouclier, une fois le coup reçu, ait frappé l'homme à son tour, mais, en fait, les deux coups se sont trouvés portés simultanément.

D'une façon générale, il semble bien que, pour la chair, et la langue, ce que l'air et l'eau sont aux organes de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, elles le soient, comme eux, à l'organe sensoriel correspondant. Et en supposant l'organe sensoriel lui-même en contact avec un sensible, ni dans un cas, ni dans l'autre, il ne pourra se produire de sensation, par exemple si un corps blanc est placé sur la surface de l'œil. Par où il est évident aussi que c'est à l'intérieur que se trouve la faculté tactile, car c'est de cette façon-là seule ment qu'il en sera pour ce sens comme pour les autres sens: en effet, dans le cas de ces derniers, les corps placés sur l'organe sensoriel ne sont pas perçus, tandis que, placés sur la chair, ils sont perçus; d'où il suit que la chair n'est que l'intermédiaire du toucher.

Les différences tangibles sont donc celles du corps en tant que corps par ces différences, j 'entends celles qui définissent les éléments le chaud et le froid, le sec et l'humide, dont nous avons parlé antérieurement, dans le traité des Eléments. L'organe sensoriel de ces tangibles est celui du toucher, autrement dit cette partie du corps dans laquelle le sens appelé toucher réside primitivement. C'est cette partie qui est en puissance ces qualités: sentir, en effet, c'est pâtir en quelque chose, de sorte que l'agent fait cette partie semblable à lui en acte, alors qu'elle l'était en puissance C'est pourquoi ce qui est, à un degré égal à celui de l'organe, chaud ou froid, dur ou mou, nous ne le percevons pas, mais seulement les qualités en excès, ce qui implique que le sens est comme une sorte de médium entre les contrariétés dans les sensibles. Et c'est pour cela qu'il juge les sensibles, car le milieu est capable de juger, puisqu'il devient, par rapport à chacun des deux extrêmes, l'autre. Et de même que ce qui doit percevoir le blanc et le noir doit n'être en acte ni l'un ni l'autre, mais être en puissance tous les deux (et il en est ainsi pour les autres organes sensoriels), de même, en ce qui concerne le toucher, l'organe ne doit être en acte ni chaud ni froid.

De plus, de même que la vue, disions-nous, est, d'une certaine façon, sens du visible et de l'invisible (et, pareille ment aussi, les sens restants à l'égard de leurs opposés) de même aussi le toucher est sens du tangible et du non tangible. Est non tangible soit ce qui ne possède qu'à un très faible degré une différence des choses tangibles comme l'air, par exemple, soit les tangibles en excès, comme les corps destructeurs.

Tel est donc, pour chaque sens en particulier, notre exposé en résumé.

.

Chapitre 12: Les sensations et leur fonctionnement.

D'une façon générale, pour toute sensation, il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou d'airain, mais non en tant qu'or ou airain; il en est de même pour le sens: pour chaque sensible, il pâtit sous l'action de ce qui possède couleur, saveur ou son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit être une chose particulière, mais en tant qu'il est de telle qualité' et en vertu de sa forme.

L'organe sensoriel premier est celui dans lequel réside une puissance de cette nature. Organe et faculté sont donc identiques, mais leur essence est différente: car le sentant doit être une certaine étendue, tandis que ni la quiddité de la faculté sensible, ni le sens lui-même ne sont de l'étendue, mais bien une certaine forme et une puissance du sentant.

On voit clairement, d'après cela, pourquoi alors les excès dans les sensibles détruisent les organes sensoriels. En effet, si le mouvement est trop fort pour l'organe, la forme (ce qui,

disions-nous, est le sens) est dissoute, à la façon de l'harmonie et du ton, quand les cordes sont frappées trop fortement.

Cela explique aussi pourquoi les plantes n'ont pas la sensation, bien qu'elles aient une des parties de l'âme et qu'elles pâtissent en quelque degré sous l'action des tangibles; et, en effet, elles peuvent devenir, par exemple, froides ou chaudes. La cause en est qu'elles n'ont pas de médium, ni de principe capable de recevoir les formes des sensibles sans leur matière; au contraire, quand elles pâtissent, elles reçoivent également la matière.

On pourrait se demander enfin si une chose incapable de percevoir l'odeur peut subir une certaine passion sous l'action de l'odeur, ou si une chose incapable de voir peut pâtir sous l'action de la couleur; et de même pour les autres sens. Mais si l'objet de l'odorat est l'odeur, l'effet que produit l'odeur, si elle doit en produire un, est seulement l'olfaction. Il en résulte qu'aucun des êtres incapables de percevoir une odeur n'est capable de pâtir sous l'action de l'odeur (et l'on peut en dire autant des autres sens), et que, même pour les êtres capables de sentir, aucun d'eux ne pâtit que dans la mesure où chacun est lui-même capable de percevoir Et cela est encore évident de la façon suivante. Ni la lumière et l'obscurité, ni le son, ni l'odeur ne produisent aucun effet sur les corps, mais bien les objets dans lesquels résident ces qualités par exemple, c'est l'air, qui accompagne le tonnerre, qui déchire le bois.

Pourtant dira-t-on les tangibles et les saveurs agissent sinon, en effet, sous l'action de quel facteur les êtres inanimés pâti raient-ils et seraient-ils altérés? Dirons-nous donc que les autres sensibles agissent aussi? N'est-ce pas plutôt répondons-nous que tout corps ne peut pâtir sous l'action de l'odeur et du son, et que seuls pâtissent ceux qui sont d'une forme indéterminée et n'ont aucune consistance, par exemple l'air? L'air, en effet, devient odorant comme ayant subi une certaine modification Qu'est-ce donc que l'odeur

LIVRE III: LES FACULTÉS NOÉTIQUES.

Chapitre 1: Sixième sens; Le sens commun.

Ce chapitre vise à convaincre qu'il n'y a pas d'autre sens que les cinq que nous avons étudiés (je veux dire la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher).

Il nous faut d'abord admettre, comme un fait, que tout ce qui est perçu par le toucher, nous en avons la sensation, toutes les qualités du tangible, en tant que tangible, nous étant, en effet, perceptibles au moyen du toucher: il est, par suite, nécessaire que, dans le cas où une sensation nous manque, quelque organe sensoriel nous fasse également défaut j. Mais, d'une part, toutes les choses que nous percevons par un contact immédiat avec elles, sont senties par le toucher, sens que nous nous trouvons posséder, et, d'autre part, toutes celles que nous percevons par des intermédiaires et sans contact avec elles, sont senties au moyen des corps simples, je veux dire l'air et l'eau. Et les choses se passent de telle sorte que, si c'est par un seul milieu que s'effectue la perception de p1usieur sensibles génériquement différents, le possesseur de l'organe sensoriel approprié doit nécessairement pouvoir sentir l'un et l'autre sensible (par exemple, si l'organe sensoriel est constitué à partir de l'air, l'air étant le milieu du son et de la couleur); si, par contre, c'est par plusieurs milieux que s'effectué la perception d'un même sensible (par exemple, la couleur, qui a pour milieu l'air et l'eau, car ils sont l'un et l'autre diaphanes), il suffira de posséder un organe sensoriel constitué à partir d'un seul de ces milieux, pour percevoir le sensible qui admet les deux milieux, Or, parmi les corps

simples, c'est seulement à partir de deux d'entre eux, l'air et l'eau, que les organes sensoriels sont constitués (et, en effet, la pupille est formée d'eau, l'ouïe d'air, et l'odorat de l'un ou de l'autre); le feu, lui, ou bien n'entre dans la composition d'aucun de ces organes, ou bien il est commun à tous (car rien, sans chaleur, ne peut sentir); quant à la terre, ou bien elle n'est non plus élément d'aucun d'eux, ou bien c'est surtout dans le toucher qu'elle est mélangée d'une manière particulière. Resterait, par suite, qu'il n'existe aucun organe sensoriel en dehors de ceux qui sont formés d'eau et d'air. Or ces derniers organes, en fait certains animaux les possèdent. Toutes les sensations sont donc éprouvées par les animaux qui ne sont ni incomplets, ni mutilés, car il apparaît que même la taupe possède des yeux sous la peau. Ainsi, à moins qu'il n'existe un autre corps simple ou quelque propriété qui n'appartienne à aucun des corps de notre monde, nul sens ne saurait nous faire défaut.

Mais il n'est pas possible non plus qu'il existe un organe sensoriel spécial pour les sensibles communs, que nous percevrions ainsi par accident au moyen de chaque sens: tels sont le mouvement, le repos, la figure, la grandeur, le nombre, l'unité. Toutes ces déterminations, en effet, c'est par un mouvement que nous les percevons: ainsi, c'est par un mouvement que nous percevons la grandeur, et, par suite, aussi la figure, car la figure est une certaine grandeur; la chose en repos, c'est par l'absence de mouvement; le nombre, c'est par la négation de la continuité et aussi par les sensibles propres puisque chaque sensation n'a qu'un seul objet.

Il en résulte évidemment qu'il est impossible qu'il y ait un sens spécial pour l'un quelconque de ces sensibles communs, par exemple pour le mouvement: car il en serait alors pour eux comme il en est maintenant de notre perception du doux par la vue (Cette perception se produit parce que nous nous trouvons avoir en même temps la sensation des deux sensibles, et de là vient que, lorsqu'il leur arrive de se rencontrer, nous les connaissons aussi ensemble.) Sinon, nous ne percevrions les sensibles communs que d'une façon purement accidentelle, comme nous percevons du fils de Cléon, non pas qu'il est fils de Cléon, mais qu'il est blanc; et au blanc c'est seule ment par accident qu'il arrive d'être le fils de Cléon. Mais, en réalité, des sensibles communs nous avons déjà une sensation commune, et qui n'est pas une sensation par accident il n'y a donc pas de sens spécial pour eux, car, dans ce cas, nous ne les percevrions d'aucune autre façon que de celle dont nous avons dit voir le fils de Cléon. Mais c'est par accident que les divers sens perçoivent les sensibles propres les uns des autres; ils agissent alors non pas en tant que sens séparés, mais en tant que formant un seul sens, quand il reproduit simultanéité de sensation relativement au même objet; c'est le cas, lorsque nous percevons que le fiel est amer et jaune: car il n 'appartient certainement pas à un autre sens de prononcer que ces deux qualités ne font qu'une seule chose. De à vient aussi que le sens commun se trompe: il suffit, par exemple, qu'une chose soit jaune pour qu'il croie que c'est du fiel.

Mais on pourrait se demander en vue de quelle fin nous possédons plusieurs sens au lieu d'un seul. Ne serait-ce pas pour éviter que les sensibles dérivés et communs, tels que le mouvement, la grandeur et le nombre passent moins facilement inaperçus? Si, en effet, la vue était l'unique sens pour les percevoir, et qu'elle eût le blanc pour objet, ces sensibles communs nous échapperaient plus facilement, et il nous semblerait que tous les sensibles n'en font qu'un, parce que la couleur et la grandeur, par exemple, s'accompagnent toujours. Mais le fait que les sensibles communs se retrouvent aussi dans un autre sensible montre clairement que chacun d'eux est qu chose de tout différent.

Chapitre 2: Le sens commun et ses deux autres fonctions.

Puisque nous percevons que nous voyons et en tendons, c'est nécessairement ou bien par la vue que le sentant perçoit qu'elle voit, ou bien par un autre sens. Mais, dans ce dernier cas, c'est le même sens qui sera à la fois sens de la vue et de l'objet de celle-ci, la couleur. Il en résulte ou qu'il y aura deux sens pour le même sensible, ou que la vue sera sens d'elle-même De plus, si le sens qui perçoit la vue est un autre sens, ou bien on ira à l'infini, ou bien l'un quelconque de ces sens sera sens de lui-même; aussi est-il préférable d'admettre du premier lui- même cette aptitude.

Mais voici une difficulté. Du moment, en effet, que percevoir par la vue, c'est voir, et que ce qu'on voit c'est la couleur ou ce qui possède la couleur, si l'on voit une chose qui elle-même voit, ce qui voit en premier lieu possèdera aussi la couleur. Il est donc évident répondons-nous que l'expression "percevoir par la vue" n'est pas prise en une seule acception: en effet, tout en ne voyant pas, c'est néanmoins par la vue que nous discernons l'obscurité et la lumière, bien que ce ne soit pas de la même façon De plus, ce qui voit est, lui, aussi, en quelque manière, coloré, puisque tout organe sensoriel est le réceptacle du sensible sans la matière c'est pourquoi d'ailleurs même les sensibles une fois éloignés, les sensations et les images continuent d'exister dans les organes sensoriels.

L'acte du sensible et celui du sens sont un seul et même acte, mais leur quiddité n'est pas la même Je prends comme exemple le son en acte et l'ouïe en acte: il est possible que celui qui possède l'ouïe n'en tende pas et que ce qui a le son ne résonne pas toujours. Mais quand passe à l'acte celui qui est en puissance d'écouter, et que résonne ce qui est en puissance de résonner, à ce moment-là se produisent simultanément l'ouïe en acte et le son en acte, que l'on pourrait appeler respectivement audition et résonance.

Si donc le mouvement, l'action et la passion résident dans ce qui est agi, de toute nécessité le son et l'ouïe en acte résident l'un et l'autre dans l'ouïe en puissance; car l'acte de l'agent et du moteur se produit dans le patient, et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le moteur soit lui-même mû L'acte du sonore est donc son ou résonance, et celui de l'auditif, ouïe ou audition: car l'ouïe a une double signification, et le sonore également Et l'on peut en dire autant des autres sens et des autres sensibles. De même, en effet, que l'action et la passion résident dans le patient et non dans l'agent, ainsi l'acte du sensible et l'acte de la faculté sensible résident dans le sentant. Mais, dans certains cas, les deux actes reçoivent un nom, par exemple la résonance et l'audition, tandis que, dans d'autres cas, l'un ou l'autre demeure innomé. En effet, on appelle vision l'acte de la vue, mais celui de la couleur n'a pas de nom; on appelle gustation l'acte de la faculté gustative, mais celui du sapide n'a pas de nom.

Maintenant, puisque l'acte du sensible et l'acte du sentant constituent un seul acte, bien que leur essence soit différente, il faut nécessairement que périssent et subsistent simultanément l'ouïe et le son ainsi compris et par suite aussi, la saveur et le goût, et, pareillement, les autres sens et les autres sensibles. Par contre, pour les sensibles entendus au sens de sensibles en puissance, cela n'est pas nécessaire, et les premiers physiologues se sont mépris quand ils ont pensé qu'il n'existait ni blanc, ni noir sans la vue, ni saveur sans le goût. Si, en un certain sens, leur opinion est fondée, en un autre sens, elle ne l'est pas. En effet, la sensation et le sensible présentent une double signification, et se disent tantôt selon la puissance et tantôt selon l'acte. Dans ce dernier cas, ce qu'ont dit ces philosophes s'applique bien, mais non pas dans l'autre cas. En fait, leur tort a été de prendre au sens absolu, des termes qui justement n'admettent pas de sens absolu.

Si l'harmonie est une sorte de voix; si la voix et l'ouïe sont, en un sens, une seule chose, et si, en un autre sens, elles ne sont pas une seule chose; si, enfin, l'harmonie est proportion, il est nécessaire que l'ouïe soit aussi une sorte de proportion. Et c'est pour cela que tout excès,

l’aigu comme le grave, anéantit le sens de l’ouïe; de même, dans les saveurs, l’excès détruit le goût; dans les couleurs, le trop brillant ou le trop sombre détruit la vue, et, pour l’odorat, c’est l’odeur forte, la douce comme l’amère,

Tout cela impliquant que le sens est une certaine proportion. C’est aussi pourquoi les sensibles sont agréables, lorsque, d’abord purs et sans mélange, ils sont amenés à la proportion voulue tel est le cas pour l’aigre, le doux ou le salé; ils sont alors agréables, en effet. Mais, d’une manière générale, le mixte est plus harmonie que l’aigu ou le grave seul, et, pour le toucher, ce qui peut être échauffé ou refroidi Or le sens, c’est la proportion, tandis que les sensibles en excès sont causes de douleur ou de destruction.

Chaque sens est donc sens de son propre objet sensible il réside dans l’organe sensoriel en tant qu’organe sensoriel, et il juge des différences du sensible sur lequel il porte: par exemple, la vue juge du blanc et du noir, le goût, du doux et de l’amer. Et il en est de même aussi pour les autres sens. Mais puisque notre jugement porte, en outre, sur le blanc et sur le doux, et sur chacun des sensibles dans ses rapports avec chaque autre sensible, par quel principe percevons-nous aussi qu’ils diffèrent? Il faut bien que ce soit par un sens, puisque nous sommes en présence de sensibles, Par où il est évident aussi que la chair n’est pas l’organe sensoriel dernier; car il serait, dans ce cas, nécessaire que ce qui juge jugeât paÈ contact avec le sensible. Par suite, il n’est pas possible non plus de juger, par des facultés séparées, que le doux est différent du blanc: il faut que ce soit une seule faculté qui les perçoive clairement l’un et l’autre. Dans le cas contraire il suffirait, en effet, que je perçusse l’un et toi l’autre, pour faire apparaître leur différence réciproque. Mais il faut, en réalité, que ce soit une faculté une qui énonce cette différence, car on énonce que le doux est autre que le blanc. Ce qui énonce, c’est donc une seule et même faculté de sorte que, de même qu’elle prononce, de même aussi elle pense et elle perçoit.

Qu’il ne soit donc pas possible, avec des organes séparés, de juger les sensibles séparés, c’est évident. Et qu’on ne le puisse pas non plus dans des temps séparés, ce qui suit va le montrer. De même, en effet, que c’est la même fi qui affirme que le bon et le mauvais sont des choses distinctes, de même aussi, quand elle prononce que l’un est différent, elle prononce aussi que l’autre l’est (et, dans ce cas, le "quand" n’est pas accidentel à l’assertion; j’entends accidentel, au sens où j’affirme actuellement qu’une chose est différente d’une autre, sans dire toutefois qu’elles sont actuellement différentes. Au contraire, la faculté en question prononce de la façon suivante: elle prononce actuellement, et elle prononce que les choses sont actuellement différentes). C’est donc en un même temps que la faculté prononce; elle est, par suite, une inséparable unité en un temps inséparable.

Mais pourrait-on objecter il est impossible, pour la même chose, d’être mue, en même temps, de mouvements contraires, en tant qu’elle est indivisible et dans un temps indivisible. Si, en effet, le sensible est doux, il meut le sens ou la pensée de telle façon déterminée; tandis que l’amer meut d’une façon contraire, et le blanc, d’une façon autre encore.

Est-ce donc que ce qui juge est, en même temps, d’une part, numériquement indivisible et inséparable, et, d’autre part, séparé par l’essence? Alors, en un sens, c’est ce qui e divisé qui perçoit les sensibles divisés; mais, en un autre sens, c’est en tant qu’indivisible que ce divisé les perçoit: car, par l’essence, il est divisible, mais, par le lieu et le nombre, indivisible.

Ou, plutôt, cette solution n’est-elle pas impossible? C’est seulement en puissance, en effet, que le même et indivisible sujet peut être à la fois les contraires, et non pas par l’essence:

c’est, en réalité, par l’actuation qu’il est divisible, et il ne lui est pas possible d’être, en même temps, blanc et noir. Il en résulte qu’il ne peut non plus recevoir les formes du blanc et du

noir, si comme nous l’admettons c’est dans une réception de ce genre que consistent la sensation et la pensée.

En réalité, il en est comme de ce que certains philosophes appellent le point, lequel, considéré à volonté comme un ou comme deux, est par là même divisible. Ainsi, en tant qu’indivisible, la faculté qui juge est une, et elle juge des deux objets simultanément; mais, en ‘tant que divisible,, elle n ‘est plus une, car elle emploie le même point deux fois en même temps. Donc, en tant qu’elle traite la limite comme deux, elle juge de deux choses, et de deux choses séparées, par une faculté en quelque sorte séparée mais en tant qu’elle traite la limite comme une, elle juge d’une seule chose, et saisit les sensibles en même temps.

Ainsi, en ce qui concerne le principe grâce auquel nous disons que l’animal est capable de sensation, arrêtons là nos explications.

Chapitre 3: La Pensée, la perception, l'imagination.

Alors que c’est par deux différences qu’on définit principalement l’âme, d’abord par le mouvement local et ensuite par la pensée le jugement et la sensation que, d’autre part, on regarde d’ordinaire la pensée et l’intelligence comme étant une sorte de sensation (car, dans un cas comme dans l’autre l’âme discerne et connaît quelque chose qui est), et que les anciens philosophes, du moins, identifient le jugement et la sensation (tel EMPÉDOCLE disant: "D’après ce qui se présente aux sens, l’intelligence croit, en effet, chez les hommes", et, dans un autre ouvrage: "De là vient qu’il leur arrive toujours d’avoir aussi des idées qui changent "; et la parole d’HOMÈRE tend à signifier la même chose: "Car telle est l’intelligence", dit-il. Tous ces auteurs croient, en effet, que la pensée est, comme la sensation, quelque chose de corporel, et que le semblable perçoit et pense par le semblable, ainsi que nous l’avons expliqué au début de notre exposé. Pourtant ils auraient dû, en même temps, donner une explication de l’erreur, qui est plus familière encore aux animaux, et où l’âme séjourne la plus grande partie de son temps. Aussi résulte-t-il nécessairement de leur doctrine ou bien, comme certains philosophes l’admettent, que toutes les apparences sont vraies, ou bien que c’est le contact du dissemblable qui constitue l’erreur, car c’est là le contraire de la connaissance du semblable par le semblable. Mais on admet généralement que l’erreur sur les contraires, aussi bien que la science des contraires, est une et la même); bien au contraire, dirons-nous donc, qu’il n’y ait pas identité de la sensation et de l’intelligence, c’est l’évidence: l’une, en effet, est le partage de tous les animaux, l’autre, d’un petit nombre seulement. Mais la pensée, non plus (dans laquelle se trouvent comprises la pensée droite et la pensée erronée, la pensée droite étant intelligence, science et opinion vraie, et la pensée erronée, leurs contraires), cette pensée-là n’est pas non plus identique à la sensation: en effet, la sensation des sensibles propres est toujours vraie, et elle appartient à tous les animaux, tandis que la pensée peut aussi bien être fausse, et elle n’appartient à aucun être qui n’ait aussi la raison en partage.

L’imagination, en effet est quelque chose de distinct à la fois de la sensation et de la pensée, bien qu’elle ne puisse exister sans la sensation, et que, sans elle, il n’y ait pas non plus de croyance Mais qu’elle ne soit ni pensée ni croyance, c’est clair: cet état en effet, dépend de nous, de notre caprice (car nous pouvons réaliser un objet devant nos yeux, comme le font ceux qui rangent les idées dans des lieux mnémoniques et qui en construisent des images), tandis que nous former une opinion ne dépend pas de nous, car il nous faut nécessairement alors être dans la vérité ou dans l’erreur De plus, lorsque nous nous formons l’opinion qu’un objet est terrible ou effrayant, immédiatement nous éprouvons l’émotion, et, pareillement, quand c’est un objet rassurant; au contraire, si c’est par le jeu de l’imagination, nous nous

comportons de la même façon que si nous contemplions en peinture les choses qui nous inspirent terreur ou confiance.

Il y a aussi des variétés de la croyance elle-même: la science, l'opinion, l'intelligence, et leurs contraires. Mais la différence entre ces espèces doit être traitée ailleurs.

Pour en revenir à la pensée, puisqu'elle est autre chose que la sensation, et qu'elle semble comprendre, d'une part l'imagination, et, de l'autre, la croyance, nous devrons, après avoir déterminé la nature de l'imagination, traiter, de même, de la croyance.

Si donc l'imagination est la faculté en vertu de a laquelle nous disons qu'une image se produit en nous, et si nous laissons de côté tout usage métaphorique du terme nous dirons qu'elle est seulement une faculté ou un état par quoi nous jugeons et pouvons être dans la vérité ou dans l'erreur. Telles sont aussi la sensation, l'opinion, la science et l'intellection.

Que l'imagination ne soit pas la sensation, cela est évident, et en voici les raisons. La sensation est, en effet, ou puissance, ou acte, par exemple vue ou vision; par contre, il peut y avoir image en l'absence de l'une et de l'autre: telles sont les images qu'on aperçoit dans le sommeil.

Ensuite, fa sensation est toujours présente, tandis que l'imagination ne l'est pas. D'autre part, si l'imagination et la sensation étaient identiques en acte, toutes les bêtes devraient posséder l'imagination; mais il semble bien n'en être pas ainsi, par l'exemple même de la fourmi, de l'abeille et du ver.

Ensuite, les sensations sont toujours vraies, tandis que les images sont, la plupart du temps, fausses.

De plus, ce n'est pas quand notre activité s'applique avec exactitude sur le sensible que nous disons que ce sensible nous apparaît comme l'image d'un homme, par exemple; c'est plutôt quand nous ne le percevons pas distinctement [alors la sensation est vraie ou fausse].

Enfin, ainsi que nous l'avons dit plus haut, des images visuelles apparaissent, même quand on a les yeux fermés.

Mais l'imagination ne peut être non plus aucune des opérations qui sont toujours vraies, comme la science ou l'intellection, car l'imagination peut aussi être fausse. Reste donc à voir si elle est l'opinion, puisque l'opinion peut être vraie ou fausse.

Mais l'opinion est accompagnée de conviction (il n'est pas possible, en effet, que l'opinant ne soit pas convaincu de ce qu'il opine); or aucune bête ne possède la conviction, tandis que l'imagination se rencontre chez un grand nombre. De plus, toute opinion est accompagnée de conviction, la conviction, de persuasion, et la persuasion, de raison; or, parmi les bêtes, certaines possèdent bien l'imagination, mais non la raison.

Il est clair, alors, que l'imagination ne saurait être l'opinion jointe à la sensation, ni l'opinion produite par la sensation, ni une combinaison d'opinion et de sensation tant pour les raisons précédentes que parce que, de toute évidence, dans cette doctrine, l'opinion n'aura pas un objet différent de celui de la sensation, mais cet objet même je veux dire que- l'imagination sera la combinaison, par exemple, de l'opinion du blanc et de la sensation du blanc, car elle ne pourra assurément résulter de l'opinion du bien et de la sensation de blanc. Imaginer, alors, c'est dans ce système opiner au sujet de la chose même que l'on sent, et cela non pas par accident. Mais, en réalité, on aperçoit aussi par la sensation des choses fausses, au sujet desquelles on possède, en même temps, une croyance vraie: par exemple, le Soleil apparaît de la dimension d'un pied de diamètre, et pourtant on est con vaincu qu'il est plus grand que la terre habitée. La conséquence est alors la suivante: ou bien nous avons abandonné l'opinion

vraie que nous possédions, bien que l'objet n'ait subi aucun changement et que nous n'ayons nous-mêmes ni oublié, ni changé dans notre conviction, ou bien nous gardons l'opinion vraie que nous avions, et' alors la même opinion est, nécessairement, à la fois vraie et fausse. Pourtant une opinion vraie ne peut devenir fausse que dans le cas où, à notre insu, l'objet se serait modifié Par conséquent ce n'est ni l'une de ces opérations, ni leur combinaison qui constitue l'imagination.

Mais, puisqu'une chose mue peut en mouvoir une autre à son tour; que l'imagination est, semble-t-il, une sorte de mouvement et ne peut se produire sans la sensation, mais seulement dans les êtres sentants et pour des choses qui sont objets de sensation; qu'en outre, un mouvement peut être produit par la sensation en acte et que ce mouvement est nécessairement semblable à la sensation; si ces prémisses sont accordées, un mouvement de cette nature doit, nécessairement, d'abord être incapable d'exister sans une sensation et d'appartenir à des êtres non sentants, ensuite rendre son possesseur capable d'exercer et de subir un grand nombre d'actions, enfin être lui-même vrai ou faux.

Quant à cette dernière conséquence, en voici les raisons. La sensation des sensibles propres est toujours vraie, ou, du moins, sujette le moins possible à l'erreur La perception que ces sensibles propres sont des accidents vient en second lieu, et à cet en- droit, déjà l'erreur peut se glisser: car, que le sensible soit blanc, c'est là un point où on ne peut pas se tromper, mais que le blanc soit telle chose déterminée ou telle autre, sur ce point l'erreur est possible. En troisième lieu, vient la perception des sensibles communs, c'est-à-dire des sensibles dérivés des sensibles par accident auxquels appartiennent les sensibles propres je veux dire, par exemple, le mouvement et la grandeur, qui sont accidents des sensibles propres, et au sujet desquels les plus grandes chances d'erreur sont dès lors possibles pour la sensation. Or le mouvement qui est produit sous l'action de la sensation en acte variera suivant qu'il provient de l'une ou de l'autre de ces trois espèces de sensations Le premier aussi longtemps que la sensation est présente, est vrai; les autres pourront être faux, que la sensation soit présente ou absente, et surtout quand le sensible se trouvera éloigné.

Si donc l'imagination ne possède aucun autre caractère que ceux que nous avons indiqués, et si elle est bien ce que nous avons dit, on la définira comme un mouvement engendré par la sensation en acte. Et comme la vue est le sens par excellence, l'imagination *[phantasia*] a tiré son nom de " lumière" [*phos*] parce que, sans lumière, il n'est pas possible de voir. Et, en raison de la persistance des images et de la ressemblance qu'elles accusent avec les sensations, les animaux accomplissent beaucoup d'actions sous leur influence, les uns parce qu'ils ne possèdent pas l'intelligence, ce sont les bêtes, les autres, parce que leur intelligence est quelquefois obscurcie par la passion, ou les maladies, ou le sommeil: c'est le cas des hommes.

En ce qui concerne l'imagination, en voilà assez sur sa nature et sa cause.

Chapitre 4: L'intellect passible.

Voyons maintenant la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, que cette partie soit séparée, ou même qu'elle ne soit pas séparée selon l'étendue mais seulement logiquement; nous avons à examiner quelle différence présente cette partie et comment enfin se produit l'intellection.

Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre. faut donc que cette

partie de l’âme soit impassible, tout en étant susceptible de recevoir la forme; qu’elle soit, en puissance, telle que la forme, sans être pourtant cette forme elle-même, et que l’intellect se comporte par rapport aux intelligibles de la même façon que la faculté sensitive envers les sensibles. Par suite, pensant toutes choses, l’intellect doit nécessairement être sans mélange comme le dit ANAXAGORE, afin de commander, c’est-à-dire de connaître; car, en manifestant sa propre forme à côté de la forme étrangère, il met obstacle à cette dernière et s’oppose à sa réalisation. Il en résulte qu’il n’a pas non plus d’autre nature propre que celle d’être en puissance. Ainsi cette partie de l’âme qu’on appelle intellect (et j’entends par intellect ce par quoi l’âme pense et conçoit) n’est, en acte, aucune réalité avant de penser. Pour cette raison aussi, il n’est pas raisonnable d’admettre que l’intellect soit mêlé au corps, car alors il deviendrait d’une qualité déterminée, ou froid ou chaud, ou même posséderait quelque organe, comme la faculté sensitive or, en réalité, il n’en a aucun. Aussi doit-on approuver ceux qui ont soutenu que l’âme est le lieu des Idées, sous la réserve toutefois qu’il ne s’agit pas de l’âme entière, mais de l’âme intellectuelle, ni des Idées en entéléchie, mais des Idées en puissance.

Que l’impassibilité de la faculté sensitive et celle de la faculté intellectuelle ne se ressemblent pas, cela est clair, dès qu’on porte son attention sur les organes sensoriels et sur le sens. Le sens, en effet, n’est plus capable de percevoir à la suite d’une excitation sensible trop forte par exemple, on ne perçoit pas le son, à la suite de sons intenses, pas plus qu’à la suite de couleurs et d’odeurs puissantes on ne peut voir ou sentir. Au lieu que l’intellect, quand il a pensé un objet fortement intelligible, ne se montre pas moins capable, bien au contraire, de penser les objets qui le sont plus- faiblement: la faculté sensible, en effet, n’existe pas indépendamment du corps, tandis que l’intellect en est séparé.

Mais une fois que l’intellect est devenu chacun des intelligibles, au sens où l’on appelle savant " celui qui’ l’est en acte (ce qui arrive lorsque le savant est, de lui-même, capable de passer à l’acte), même alors il est encore en puissance d’une certaine façon, non pas cependant de la même manière qu’avant d’avoir appris ou d’avoir trouvé; et il est aussi alors capable de se penser lui-même.

Puisque la grandeur est différente de la quiddité de la grandeur, et l’eau, de la quiddité de l’eau (et il en est ainsi de beaucoup d’autres choses, mais non de toutes, car pour certaines, il y a identité), on juge de la quiddité de la chair et de la chair elle- même, soit par des facultés différentes, soit plutôt par des manières d’être différente de la même faculté. Car la chair n’existe pas indépendamment de la matière, mais elle est comme le camus telle forme dans telle matière. C’est donc par la faculté sensitive que nous jugeons du froid et du chaud, ainsi que des qualités dont la chair est une certaine proportion. Par contre, c’est par une autre faculté, ou bien séparée de la précédente, ou plutôt se trouvant avec elle dans la même relation que la ‘ligne brisée, une fois redressée, avec la ligne brisée elle-même, que nous jugeons de la quiddité de la chair.

De même encore, dans le cas des êtres abstraits, le droit est analogue au camus, car il est joint au continu. Mais sa quiddité, si du moins la quiddité du droit est différente du droit, est tout autre chose: mettons que ce soit, par exemple, la dyade. C’est donc par une faculté différente, ou plutôt par une manière d’être différente de la même faculté que nous les discernons. En général, donc, comme les objets de la connaissance sont séparables de leur matière, ainsi en est-il des opérations de l’intellect.

Mais on pourrait se poser la difficulté suivante: si l’intellect est simple et impassible, et si, comme le dit ANAXAGORE il n’a rien de commun avec quoi que ce soit, comment pensera-t-il, puisque penser c’est subir une certaine passion? En effet, c’est en tant qu’une certaine

communauté de nature appartient à deux facteurs, que l'un, semble-t-il, agit et que l'autre pâtit.

Autre question: l'intellect est-il lui-même intelligible? Ou bien, en effet, l'intellect appartiendra aux autres intelligibles, si ce n'est pas en vertu d'autre chose que lui-même qu'il est intelligible et si l'intelligible est une chose spécifique ment une; ou bien, mêlé à l'intellect, il y aura quelque élément étranger qui, comme pour les autres intelligibles, le rendra intelligible.

Ne faut-il pas plutôt reprendre notre distinction antérieure de la passion s'exerçant grâce à un élément commun, et dire que l'intellect est, en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles mêmes, mais qu'il n'est, en entéléchie, aucun d'eux, avant d'avoir pensé? Et il doit en être comme d'une tablette où il n'y a rien a d'écrit en entéléchie: c'est exactement ce qui se passe pour l'intellect.

De plus, l'intellect est lui-même intelligible comme le sont les intelligibles. En effet, en ce qui concerne les réalités immatérielles, il y a identité du pensant et du pensé, car la science théorétique et ce qu'elle connaît sont identiques.

Quant à la cause qui fait qu'on ne pense pas toujours, il reste à la déterminer) Par contre, dans les choses qui renferment de la matière, c'est en puissance seulement que réside chacun des intelligibles. Il en résulte qu'à ces dernières choses l'intellect ne saurait appartenir (car l'intellect n'est puissance de choses de ce genre qu'à l'exclusion de leur matière), tandis qu'à l'intellect l'intelligibilité appartiendra.

Chapitre 5: L'intellect agent.

Mais, puisque, dans la nature tout entière, on distingue d'abord quelque chose qui sert de matière à chaque genre (et c'est ce qui est en puissance tous les êtres du genre) et ensuite une autre chose qui est la cause et l'agent parce qu'elle les produit tous, situation dont celle de l'art par rapport à sa matière est un exemple, il est nécessaire que, dans l'âme aussi, on retrouve ces différences. Et, en fait, on distingue, d'une part, l'intellect qui est analogue à la matière, par le fait qu'il devient tous les intelligibles, et, d'autre part, l'intellect qui est analogue à la cause efficiente, parce qu'il les produit tous, attendu qu'il est une sorte d'état analogue à la lumière car, en un certain sens, la lumière, elle aussi, convertit les couleurs en puissance, en cou leurs en acte. Et c'est cet intellect qui est séparé, impassible et sans mélange, étant par essence un acte car toujours l'agent est d'une dignité supérieure au patient, et le principe, à la matière. La science en acte est identique à son objet par contre, la science en puissance est antérieure selon le temps, dans l'individu, mais, absolument, elle n'est pas antérieure même selon le temps, et on ne peut dire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas. C'est une fois séparé qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et cela seul est immortel et éternel. (Nous ne nous souvenons pas cependant, parce qu'il est impassible, tandis que l'intellect pâtie est corruptible) et, sans l'intellect agent, rien ne pense.

Chapitre 6: Les actes de l'intelligence

L'intellection des, indivisibles a lieu dans les choses où le faux ne peut trouver place Mais dans celles qui admettent le faux et le vrai, il y a déjà une composition de notions comme si

ces notions n’en formaient qu’une; de même qu’au dire d’EMPEDOCLE, "là où beaucoup de têtes sans cou poussaient", elles furent ensuite réunies par l’Amitié, ainsi ces notions, d’abord séparées entrent aussi en composition telles sont, par exemple, les notions d’incommensurable et de diagonale Et quand il s’agit de choses passées ou futures, le temps inter vient comme un élément additionnel dans leur composition. En effet, le faux réside toujours dans une composition car, même si on affirme que le blanc est non-blanc, on a fait entrer le non-blanc en composition On peut aussi bien appeler division toutes ces compositions. Mais, de toute façon, le’ faux ou le vrai n’est pas seulement que Cléon est blanc, mais aussi qu’il l’était ou ‘le seras. Et le principe unificateur de chacune de ces compositions c’est l’intellect.

Maintenant, puisque l’indivisible se prend en une double acception et qu’il peut signifier soit l’indivisible en puissance, soit l’indivisible en acte, rien n’empêche de penser l’indivisible quand on pense la longueur (car elle est indivisible en acte), et ce, dans un temps indivisible: c’est, en effet, de la même façon que la longueur, que le temps est divisible ou indivisible.

On ne peut donc pas dire quelle partie de la longueur l’esprit pense dans chaque moitié du temps. En effet, chaque moitié n’existe qu’en puissance, tant que la division n’a pas été faite. Mais en pensant séparément chacune des deux moitiés, l’esprit divise aussi, par là même, le temps, et alors c’est comme s’il pensait plusieurs longueurs. Si, inversement, l’esprit pense la longueur comme formée de deux demi-longueurs, il pense aussi dans un temps formé de deux demi-temps.

Quant à ce qui est indivisible non pas selon la quantité, mais par la forme, on le pense dans un temps indivisible et par un acte indivisible de l’âme; mais c’est seulement par accident, et non pas de la même façon que les indivisibles en acte, que sont divisibles l’opération par laquelle, et le temps dans lequel, on pense les indivisibles formels; en fait, on les pense de la même façon que les indivisibles en acte sont indivisibles. En effet, même dans ces indivisibles en acte, réside quelque chose d’indivisible (mais aussi sans doute de non-séparé), qui fait l’unité du temps et de la longueur; et cet élément indivisible est pareillement présent dans tout ce qui est continu, temps ou longueur.

Le point, lui, comme aussi toute division et ce qui est indivisible de cette façon, se découvrent à nous de la même manière que la privation. Et on peut en dire autant des autres cas: sur la façon, par exemple, dont on connaît le mal ou le noir; car c’est par leurs contraires qu’en un sens on les connaît. Mais il faut que l’esprit connaissant soit en puissance ce contraire et qu’il ne fasse qu’un avec lui. Si, par contre, quelqu’une des causes n’a pas de contraire, elle se connaît elle-même, et elle existe en acte et à l’état séparé.

En résumé, l’assertion affirme un attribut d’un sujet, comme l’affirmation elle-même, et elle est, par suite, toujours vraie ou fausse Avec l’intellect, il n’en est pas toujours ainsi: quand il a pour objet l’essence au point de vue de la quiddité, il est toujours -dans le vrai, mais non pas s’il affirme un attribut d’un sujet. Mais, de même que la perception, par la vue, de son sensible propre, est toujours vraie (alors que, dans la question de savoir si le blanc est, au non, un homme, la perception n’est pas toujours vraie), de même en est-il pour tous les objets sans matière.

Chapitre 7: L’intellect pratique.

La science en acte est identique à son objet. Mais a la science en puissance est antérieure, selon le temps, dans l’individu, bien que, absolument, elle ne soit pas antérieure, même selon le temps car c’est de l’être en entéléchie que procède tout ce qui devient Et il apparaît, en fait,

que le sensible fait seulement passer la faculté sensitive, qui était en puissance, à l'acte, car le sens ni ne pâtit, ni n'est altéré, Aussi est-ce là une autre espèce de mouvement. En effet, le mouvement est, disions-nous, acte de ce qui est inachevé, tandis que l'acte au sens absolu, l'acte de ce qui a atteint son plein développement, est tout différent.

Ainsi donc la sensation est semblable à la simple énonciation et à la simple conception; mais quand l'objet sensible est agréable ou pénible, l'esprit, émettant une sorte d'affirmation ou de négation, le poursuit ou l'évite; et éprouver le plaisir et la douleur, c'est agir par la faculté sensible prise comme médium et en relation avec le bon ou le mauvais, en tant que tels. Et l'aversion et le désir sont donc les actes de la même faculté, autrement dit: la faculté de désir et la faculté d'aversion ne sont distinctes ni l'une de l'autre, ni de la faculté sensitive, bien que leur essence soit différente. Quant à l'âme dianoétique, les images remplacent pour elle les sensations, et quand elle affirme ou nie le bon ou le mauvais, elle fuit ou poursuit. C'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans image C'est ainsi, pour prendre un exemple, qu'il arrive que l'air rend la pupille de telle qualité; la pupille, à son tour, agit sur une autre chose (et l'ouïe fait de même), tandis que le dernier terme est un, et constitue une médium unique, bien que multiple dans son essence. Quant au principe par lequel l'âme juge que le doux diffère du chaud, nous l'avons indiqué plus haut mais il faut le redire ici: ce principe est une chose une, et une au sens où la limite est une Et ces sensibles, le sens' commun, qui est un par analogie et par le nombre, les possède en lui dans le même rapport l'un à l'égard de l'autre que ceux-ci se trouvent, en réalité, vis-à-vis l'un de l'autre: car quelle différence y a-t-il entre la difficulté de savoir comment il juge les sensibles ne rentrant pas dans le même genre, et celle de savoir comment il juge les contraires, par exemple le blanc et le noir? Soit donc que ce que A, le blanc, est à B, le noir, F le soit à D. Il s'ensuit qu'on peut renverser la proportion et dire que A est à F comme B est à D. Si donc FD sont attributs d'un seul sujet, ils se comporteront, aussi bien que AB, comme une chose identique et une, bien que distincte par l'essence; et il en sera de même des autres couples. Le raisonnement serait identique si A était le doux, et B le blanc.

La faculté noétique pense donc les formes dans les images. Et de même que c'est dans les sensibles que se détermine pour elle ce qu'il faut poursuivre et éviter, ainsi quand, même en dehors de la sensation, elle s'applique aux images, elle se meut Par exemple, en percevant que la torche est du feu, on connaît, par le sens commun, en la voyant remuer, qu'elle signale l'approche d'un ennemi. D'autres fois, au contraire, if est par les images qui sont dans l'âme, ou plutôt par les concepts, qu'on calcule et qu'on délibère, comme dans une vision les événements futurs d'après les événements présents. Et quand on a déclaré que là est l'agréable ou le pénible, alors on évite ou on poursuit; et il en est ainsi dans l'action en général. Et, en outre, ce qui est indépendant de l'action, savoir le vrai et le faux, appartient au même genre que le bon et le mauvais, mais avec cette différence, du moins, que le vrai et le faux existent absolument, et le bon et le mauvais, pour une personne déterminée.

Quant à ce qu'on appelle les abstractions, l'intellect les pense comme on penserait le camus: en tant que camus,' on ne le penserait pas à l'état séparé, mais, en tant que concave, si on le pensait en actes on le penserait sans la chair dans laquelle le concave est réalisé : c'est ainsi que, quand l'intellect pense les termes abstraits, il pense les choses mathématiques, qui pourtant ne sont pas séparées, comme séparées.

Et, d'une manière générale, l'intellect en acte est identique à ses objets mêmes. Quant à la question de savoir s'il est possible que l'intellect pense une chose séparée sans qu'il soit lui-même séparé de l'étendue, ou si c'est impossible, nous aurons à l'examiner ultérieurement

Chapitre 8: Intelligence, sensation et imagination.

Et maintenant, récapitulons ce que nous avons dit au sujet de l'âme, et répétons que l'âme est, en un sens, les êtres mêmes. Tous les êtres, en effet, sont ou sensibles ou intelligibles, et la science est, en un sens, identique à son objet, comme la sensation, identique au sensible. Mais de quelle façon, c'est ce qu'il faut rechercher.

La science et la sensation se divisent donc de la même façon que leurs objets, la science et la sensation en puissance correspondant aux choses en puissance, la science et la sensation en entéléchie correspondant aux choses en entéléchie.

Dans l'âme, à son tour, la faculté sensitive et la faculté cognitive sont en puissance leurs objets mêmes, dont l'un est intelligible et l'autre, sensible en puissance. Et il est nécessaire que ces facultés soient identiques aux objets mêmes, ou, tout au moins à leurs formes. Qu'elles soient les objets mêmes, ce n'est pas possible, car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme. Il s'ensuit que l'âme est analogue à la main: de même, en effet, que la main est un instrument

d'instruments, ainsi l'intellect est forme des formes, et le sens, forme des sensibles. Mais puisqu'il n'y a, semble-t-il, aucune chose qui existe séparément en dehors des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant les abstractions ainsi appelées que toutes les qualités et affections des sensibles. Et c'est pourquoi, d'une part, en l'absence de toute sensation, on ne pourrait apprendre ou comprendre quoi que ce fût et, d'autre part, l'exercice même de l'intellect doit être accompagné d'une image, car les images sont semblables à des sensations sauf qu'elles sont immatérielles. L'imagination, cependant, est distincte de l'assertion et de la négation, car il faut une combinaison de notions pour constituer le vrai ou le faux. Mais demandera-t-on, en quoi les notions premières différeront-elles alors des images? Ne serait-ce pas que ces autres notions ne sont pas non plus des images, bien qu'elles ne peuvent exister sans images.

Chapitre 9: La faculté motrice.

Nous avons défini l'âme, celle des animaux, par deux facultés: la faculté de juger, qui est la fonction de la pensée et de la sensation, et, en outre, la faculté de mouvoir selon le mouvement local. En ce qui concerne le sens et la pensée, nos explications antérieures doivent suffire; mais en ce qui concerne le principe moteur, il nous faut examiner ce qui enfin, dans l'âme, joue ce rôle, si c'est quelque partie unique de l'âme, séparée soit dans l'étendue, soit logiquement, ou si c'est l'âme tout entière; et, en supposant que c'en soit quelque partie, si c'est une partie spéciale, distincte de celles qu'on reconnaît habituellement et que nous avons indiquées, ou bien si c'est quelqu'une de ces dernières.

Mais la question se pose immédiatement de savoir en quel sens on doit parler des parties de l'âme, et quel est leur nombre. D'une certaine façon, en effet, il apparaît bien qu'elles sont en nombre infini et qu'il ne suffit pas seulement de distinguer, avec certains philosophes, la partie rationnelle, la partie impulsive et la partie appétitive, ou, avec d'autres, la partie rationnelle et la partie irrationnelle. En effet, à examiner les différences d'après lesquelles ces divisions sont établies, il apparaît, en fait, qu'il existe d'autres parties, séparées les unes des autres par un intervalle plus grand que celles-ci: ce sont celles dont nous venons de parler savoir la partie nutritive, qui appartient tant aux plantes qu'à tous les animaux; la partie sensitive, qu'on ne peut facilement classer ni comme irrationnelle, ni comme rationnelle; en

troisième lieu, la partie imaginative, qui, par son essence, est différente de toutes les autres, mais dont il est très difficile de dire à quelle partie elle est identique ou de quelle partie elle est distincte, si on suppose des parties séparées dans l'âme; enfin, la partie désirante, qui, tant par sa forme que par sa puissance, semblerait bien être différente de toutes les précédentes, et qui pourtant ne peut, sans absurdité, être séparée des autres parties: car c'est dans la partie rationnelle que le désir réfléchi prend naissance, et dans la partie irrationnelle, l'appétit et l'impulsion; si, de même, on fait l'âme tripartite, le désir figurera dans les trois parties.

Revenons à l'objet de notre précédente étude: qu'est-ce qui meut l'animal selon le lieu? En effet, le mouvement d'accroissement et de décroissement, appartenant à tous les êtres animés, doit, semble-t-il, être attribué au principe que tous possèdent, savoir la faculté génératrice et nutritive.

Quant à l'inspiration et à l'expiration, au sommeil et à la veille, on les examinera plus tard, car ils soulèvent, eux aussi, beaucoup de difficulté.

Mais, pour en revenir au mouvement selon le lieu, qu'est-ce qui imprime à l'animal son mouvement de progression?

C'est ce qu'il faut examiner. Que ce ne soit pas la faculté nutritive, c'est évident. Toujours, en effet. C'est en vue d'une fin que ce mouvement de locomotion s'accomplit, et il est accompagné soit d'imagination, soit de désir, car aucun animal, à moins de désirer ou de fuir un objet, ne se meut autrement que par contrainte. De plus dans cette hypothèse, même les plantes seraient capables de mouvement, et elles posséderaient quelque partie servant d'organe à ce genre de mouvement.

De même, ce n'est pas davantage la faculté sensitive, car il y a beaucoup d'animaux qui ont la sensation, et qui cependant restent stationnaires et immobiles pendant toute leur vie. Si donc la nature ne fait rien en vain, ni ne néglige rien de ce qui est éi (sauf dans les êtres incomplets et imparfaits; mais les animaux considérés ici sont parfaits et non incomplets: et la preuve en est qu'ils sont capables d'engendrer et qu'ils traversent une période de maturité et de déclin), il s'ensuit qu'ils devraient posséder aussi les parties qui peuvent servir d'organe à la progression.

Mais ce n'est pas non plus la faculté rationnelle, et ce qu'on nomme l'intellect, qui est le moteur. En effet, l'intellect théorétique ne pense rien qui ait rapport à la pratique, et n'énonce rien sur ce qu'il faut éviter et poursuivre, alors que le mouvement de progression est toujours d'un être qui évite ou poursuit quelque chose. Et même quand l'intellect porte sur une chose de ce genre il n'ordonne pas pour autant de la poursuivre ou de l'éviter: par exemple, souvent il pense quelque chose de redoutable ou d'agréable sans ordonner de fuir; c'est le coeur seul qui est mis en mouvement, ou, a s'il s'agit d'une chose agréable, quelque autre partie du corps. Enfin, même quand l'intellect prescrit et que la pensée dit de fuir quelque objet ou de le poursuivre, l'animal ne se meut pas par là même; au contraire, il agit parfois selon l'appétit, et c'est ce que fait l'intempérant. Enfin, d'une manière générale, nous observons que celui qui possède la science médicale ne l'exerce pas pour autant, ce qui montre bien que c'est tout autre chose qui détermine l'action conforme à la science, et non pas la science elle-même. Enfin, ce n'est pas davantage le désir qui détermine ce genre de mouvement: car les tempérants, quand ils éprouvent des désirs et des appétits, n'accomplissent pas les choses dont ils ont le désir, mais ils obéissent à la raison.

.

Chapitre 10: La cause du mouvement.

Il apparaît qu'il y a, de toute façon, deux facultés motrices: le désir et l'intel1et (à la condition de regarder l'imagination comme une sorte l'intellection : souvent, en effet, se détournant de la science, les hommes obéissent à leurs imaginations, et, chez les animaux autres que l'homme, il n'y a ni intellection, ni raisonnement, mais seulement imagination).

Ces deux facultés, l'intellect et le désir, sont donc l'une et l'autre motrices selon le lieu j'entends l'intellect qui raisonne en vue d'un but, autrement dit l'intellect pratique, lequel diffère de l'intellect théorétique par sa fin. Tout désir aussi est en vue d'une fin, car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique, et le dernier terme de la discursion est le point de départ de l'action. Il apparaît donc raisonnable de regarder comme motrices ces deux facultés, savoir le désir et la pensée pratique. En effet, le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable.

De même l'imagination, quand elle meut, ne meut pas sans le désir.

Il n'y a ainsi qu'un seul principe moteur, la faculté désirante. Car s'il y en avait deux (je veux dire l'intellect et le désir) pour mouvoir, ils seraient moteurs en vertu de quelque caractère commun. Mais, en réalité, l'intellect ne meut manifestement pas sans le désir. (Le souhait réfléchi, en effet, est une forme du désir; et quand on se meut suivant le raisonnement, on se meut aussi suivant le souhait réfléchi). Le désir, au contraire, peut mouvoir en dehors de tout raisonnement, car l'appétit est une sorte de désir Seulement l'intellect est toujours droit, tandis que le désir et l'imagination peuvent être droits ou erronés. Aussi est-ce toujours le désirable qui meut, mais il peut être soit le bien réel, soit le bien apparent. Non pas tout bien, d'ailleurs, mais le bien pratique; et le bien pratique, c'est le contingent et ce qui peut être autrement.

Que ce soit donc une telle faculté de l'âme, celle qu'on nomme le désir, qui imprime le mouvement, c'est évident. Quant à ceux qui divisent l'âme en parties s'ils la divisent et partagent d'après ses puissances, il en résulte un très grand nombre de parties: une nutritive, une sensitive, une noétique, une délibérative, et maintenant en outre, une désirante: car ces dernières diffèrent plus les unes, des autres que la partie appétitive, de la partie impulsive.

Et puisqu'il naît des désirs contraires les uns aux autres, ce qui arrive quand la raison et les appétits sont contraires (fait qui ne se produit d'ailleurs que chez les êtres qui ont la perception du temps: en effet, l'intellect commande de résister en considération du futur, tandis que l'appétit n'est dirigé que par l'immédiat car le plaisir présent apparaît comme absolument agréable et bon absolument, parce qu'on ne voit pas le futur), il s'ensuit que le principe moteur doit être spécifiquement un, et c'est la faculté désirante en tant que faculté désirante, et, le premier de tout, le désirable, car celui-ci meut sans être mû, par le seul fait d'être pensé ou imaginé, bien que numériquement les principes moteurs soient multiples.

Puisque tout mouvement suppose trois facteurs, le premier étant le moteur, le second ce par quoi il meut, et le troisième le mû; qu'à son tour le moteur est double, d'une part ce qui est immobile, d'autre part ce qui est à la fois moteur et mû, il s'ensuit qu'ici le moteur immobile, c"est le bien pratique, le moteur mû, le désirable (car le mû est mû en tant qu'il désire, et le désir est une sorte de mouvement au plutôt un acte) et le mû, l'animal. Quant à l'instrument par lequel meut le désir, c'est dès lors quelque chose de corporel: aussi est-ce dans les fonctions communes au corps et à l'âme qu'il doit être étudié. Pour le moment, qu'il nous suffise de dire d'une façon sommaire, que ce qui cause le mouvement par le moyen d'organes se trouve au point où le commencement et la fin coïncident, comme, par exemple, la jointure: là, en effet, le convexe et le concave sont, le premier, fin, et le second, principe; c'est pourquoi le concave est en repos, et le convexe en mouvement, et qu'ils sont logiquement distincts tout en étant inséparables dans l'étendue. Car tout se meut par poussée et par traction. Par suite, il doit y avoir, comme dans un cercle, un point en repos d'où parte le mouvement. En général, donc, ainsi que nous l'avons dit, c'est en tant que l'animal est doué

de désir qu'il est son propre moteur; mais il n'est pas doué de désir sans l'être d'imagination, et toute imagination, à son tour, est rationnelle ou sensitive. C'est donc celle-ci que les animaux autres que l'homme ont aussi en partage.

.

Chapitre 11: Suite.

Il faut examiner aussi le cas des animaux imparfaits, entends ceux à qui appartient seulement le sens du toucher. Quel est leur principe moteur?

Est-il possible, ou non, qu'ils possèdent imagination et appétit Pli apparaît bien, en effet, qu'il y a en eux plaisir et douleur. Or, s'ils possèdent ces états, ils doivent posséder aussi l'appétit. Mais l'imagination, comment pourra-t-elle leur appartenir? Ne serait-ce pas que, comme leurs mouvements sont indéterminés, de même aussi ces facultés leur appartiennent bien, mais ne leur appartiennent que d'une manière indéterminée

L'imagination sensitive appartient donc, comme nous l'avons dit aux autres animaux aussi, tandis que l'imagination délibérative n'appartient qu'à ceux qui sont raisonnables car pour ces derniers, savoir si l'on fera telle chose ou telle autre c'est déjà l'oeuvre du raisonnement et il leur est nécessaire de n'employer qu'une unité de mesure, puisque c'est ce qui est le plus avantageux qu'ils poursuivent. Les animaux raisonnables sont donc capables de construire une seule image à partir d'une pluralité d'images.

Et la raison pour laquelle les animaux imparfaits ne semblent pas posséder le jugement, c'est qu'ils n'ont pas cette imagination qui découle du syllogisme alors que celle-ci implique celui-là.

Aussi le désir irrationnel n'implique-t-il pas la faculté délibérative. Mais, chez l'homme, j1 l'emporte à certains moments sur le désir rationnel et le meut; à d'autres moments, au contraire, c'est ce dernier qui l'emporte sur le premier, comme une Sphère sur une autre Sphère; ou, enfin, le désir irrationnel domine le désir irrationnel, dans le cas de l'intempérance (bien que, par nature, ce soit toujours la faculté la plus haute qui possède la suprématie et qui imprime le mouvement). De sorte qu'il y a dès lors trois sortes de mouvements.

Quant à la faculté intellective, elle n'est jamais mue, mais elle demeure en repos. Et puisque dans le syllogisme pratique on distingue, d'une part, le jugement ou proposition portant sur l'universel, et, d'autre part, le jugement portant sur l'individuel (car le premier énonce que le possesseur d'une telle qualité doit accomplir tel acte, et le second que tel acte déterminé est de telle qualité et que je suis la personne possédant la qualité en question), c'est, dès lors, ce dernier jugement qui imprime le mouvement, et non celui qui porte sur le général. Ou plutôt ne serait-ce pas l'un et l'autre, l'un toutefois étant plutôt en repos, et l'autre, non?

.

Chapitre 12: Rôle sens dans la survie.

Ainsi, en ce qui concerne l'âme nutritive tout être vivant, quel qu'il soit, doit la posséder nécessairement, et, en fait, il a une âme depuis sa formation jusqu'à sa destruction. Il est, en effet, nécessaire, que l'engendré ait une croissance, une maturité et un dépérissement, tous processus impossibles sans la nutrition. Il faut donc nécessairement que la faculté nutritive existe dans tous les êtres qui croissent et dépérissent.

Par contre, la sensation n’est pas nécessairement présente en tous les êtres vivants, car ceux dont le corps est simple ne peuvent posséder le toucher [et pourtant, sans lui, aucun animal ne peut exister] ni, non plus, ceux qui ne sont pas susceptibles de recevoir les formes sans la matière.

Mais l’animal, lui, doit nécessairement avoir la sensation, puisque la nature ne fait rien en vain.

Toutes les choses naturelles, en effet, sont en vue d’une fin, ou bien sont des rencontres fortuites de ce qui est en vue d’une fin. Or, comme tout corps doué du mouvement de progression, mais qui ne posséderait pas la sensation, serait voué à la destruction

et n’atteindrait pas sa fin qui est la fonction de sa nature (car comment se nourrirait-il? Ce ne sont, en effet, que les êtres vivants stationnaires qui ont pour aliment ce dont ils sont sortis); comme, en outre, un corps ne peut posséder une âme et une intelligence capable de juger, sans posséder la sensation, du moins quand il s’agit d’un être non stationnaire tout en étant engendré (car à quoi lui servirait cet intellect? Ce devrait être un avantage soit pour son âme, soit pour son corps. Mais, en fait, ce ne serait ni l’un, ni l’autre, car l’âme n’en pensera pas plus, et le corps n’en existera pas mieux pour cela), il en résulte qu’aucun corps non stationnaire ne possède une âme, sans posséder la sensation.

Mais si le corps a la sensation, il doit être nécessairement simple ou composé. Or il ne peut être simple, car alors il ne possèderait pas le toucher, dont la possession est pourtant indispensable. Ce dernier point est évident en vertu des considérations suivantes. Puisque l’animal, en effet, est un corps animé, que tout corps est tangible, et qu’est tangible ce qui est sensible au toucher, il est nécessaire aussi que le corps de l’animal ait la sensibilité tactile, si l’animal doit assurer sa conservation.

Car les autres sens, c’est-à-dire l’odorat, la vue, l’ouïe, s’exercent par des intermédiaires autres que les organes sensoriels eux-mêmes; mais si, là où il y a contact immédiat, l’animal n’a pas la sensation, il ne sera pas capable d’éviter certains objets, ni d’appréhender les autres. Et s’il en est ainsi, l’animal sera dans l’impossibilité d’assurer sa conservation. C’est pourquoi le goût, lui aussi, est comme une sorte de toucher; il est le sens de l’aliment, et l’aliment, c’est le corps tangible. Au contraire, le son, la couleur et l’odeur ne nourrissent, ni ne produisent accroissement ou décroissement. Il en résulte nécessairement que le goût est une espèce de toucher, parce qu’il est le sens du tangible et du nutritif.

Ces deux sens sont donc indispensables à l’animal, et il est clair qu’il n’est pas possible que, sans le toucher, l’animal existe. Quant aux autres sens, ils sont seulement en vue du bien-être, et il n’est pas nécessaire dès lors qu’ils appartiennent à n’importe quel genre d’animaux, mais seulement à quelques- uns d’entre eux, je veux dire à ceux qui possèdent le mouvement de progression. Car si l’animal de ce genre doit assurer sa conservation, il faut qu’il perçoive non seulement par le contact immédiat, mais encore à distance. Ce sera possible s’il peut perce voir par un intermédiaire, cet intermédiaire étant affecté et mû sous l’action du sensible, et l’animal lui-même sous l’action de cet intermédiaire. De même, en effet que, dans le mouvement local, le moteur produit un changement jusqu’à une certaine limite; que ce qui imprime une impulsion rend une autre chose capable d’en imprimer à son tour une autre, et que le mouvement se transmet ainsi à travers un intermédiaire; qu’en outre, le moteur premier meut et imprime une impulsion sans en subir une lui-même, tandis que le moteur dernier subit l’impulsion sans en imprimer une autre, l’intermédiaire étant à la fis l’un et l’autre; qu’enfin les intermédiaires sont nombreux; de même en a est-il dans le cas de l’altération, avec cette exception toutefois que l’altération se produit, le sujet demeurant dans le même lieu. Par exemple, si on a enfoncé un sceau dans de la cire, la cire n’a été mue que jusqu’au point où on a enfoncé le sceau; par contre, la pierre ne l’est nullement, tandis que l’eau le serait jusqu’à

une grande distance. Quant à l'air c'est au plus haut degré qu'il est mobile, actif et passif, pourvu qu'il demeure stable et un Aussi, pour en venir à la réflexion de la lumière, est-il préférable, au lieu de supposer que la vision sort de l'oeil et est réfléchie, de dire que l'air pâtit sous l'action de la forme et de la couleur aussi longtemps qu'il reste un. Or, sur une surface lisse, il est un: c'est pour quoi, à son tour, cet air meut l'organe de la vue, comme si le sceau imprimé dans la cire se transmettait jusqu'à la limite opposée de celle-ci.

Chapitre 13: La composition du corps vivant. Le toucher.

Il est clair que le corps de l'animal ne peut être simple, je veux dire formé exclusivement, par exemple, de feu ou d'air. A. défaut du toucher, en effet, l'animal ne peut posséder aucun autre sens, tout corps animé étant doué de sensibilité tactile, ainsi que nous l'avons dit Maintenant, les autres éléments, à l'exception de la terre peuvent sans doute devenir des organes sensoriels. Mais tous ces organes, c'est en percevant par autre chose qu'eux-mêmes qu'ils produisent la sensation, c'est-à-dire par le moyen des intermédiaires. Au lieu que le toucher s'exerce par le contact des sensibles eux-mêmes, et c'est d'ailleurs de ce fait qu'il tire son nom. Il est vrai que les autres organes sensoriels perçoivent aussi par contact, mais ce contact a lieu par l'intermédiaire d'une autre chose que l'organe lui-même: le toucher seul, dans l'opinion commune, perçoit par lui-même. Il en résulte qu'aucun corps d'animal ne saurait être constitué d'éléments tels que ceux-là.

Il ne pourrait non plus l'être de terre, car le toucher est c une sorte de médium entre les tangibles, et son organe est susceptible de recevoir non seulement toutes les différences spécifiques de la terre, niais aussi le chaud, le froid et toutes les autres qualités tangibles. Et la raison pour laquelle nous ne sentons pas par les os, les cheveux et les parties corporelles de ce genre, c'est qu'ils sont formés seulement de terre. Et c'est aussi pour la même raison que les plantes n'ont aucune sensation: elles sont formées principalement de terre. Or, sans le toucher, il ne peut y avoir aucun autre sens, et l'organe du toucher n'est formé ni de terre, ni d'aucun autre élément pris isolément.

Il est, par suite, évidemment nécessaire que le toucher soit le seul sens dont la privation entraîne la mort de l'animal. En effet, il n'est ni possible de le posséder sans être un animal, ni nécessaire, pour être un animal, d'en posséder un autre que celui-là. El c'est aussi pourquoi les autres sensibles, j 'entends la couleur, le son et l'odeur, ne peuvent, par leur excès, détruire que les organes sensoriels, et non pas l'animal lui-même (sinon par accident': si, par exemple, en même temps que le son, une poussée ou un choc se produit, ou, encore, si, sous l'action des choses visibles ou de l'odeur d'autres choses se mettent en mouvement, qui détruisent par leur con tact). De même, la saveur, c'est seulement en tant qu'il lui arrive d'être en même temps tactile, qu'elle est destructive. Par contre, l'excès des tangibles, tels que du chaud, du froid ou du dur, anéantit l'animal lui-même l'excès de tout sensible anéantissant l'organe sensoriel, il en résulte que l'excès du tangible détruit le toucher, sens par lequel nous avons défini la vie car nous avons démontré que, sans le toucher, il est impossible pour l'animal d'exister. C'est pourquoi l'excès des tangibles détruit non seulement l'organe sensoriel, mais encore l'animal lui- même, attendu que c'est le seul sens que l'animal possède nécessairement.

Quant aux autres sens, l'animal les possède, comme nous l'avons dit non pas en vue de l'être, mais en vue du bien-être: telle est la vue, qui, puisque l'animal vit dans l'air, dans l'eau, et, d'une manière générale, dans le diaphane, lui sert pour voir; le goût, c'est en raison de l'agréable et du pénible, afin que l'animal perçoive ces qualités dans l'aliment, les désire et se

meuve; l'ouïe, c'est pour lui permettre de recevoir quelque communication, et la langue, enfin, pour qu'il puisse communiquer avec les autres.

FIN